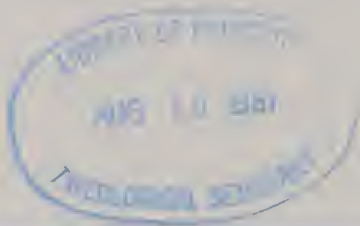


ANNO LXXVI
SEMESTRALE
SPEDIZIONE IN ABBONAMENTO POSTALE
IV GRUPPO
N. 97

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI



MAGGIO 1955

Le Valli Valdesi negli anni del martirio e della gloria

(1686-1690)

XIV. (*)

Gli ultimi giorni della tregua

1. — *Il nuovo memoriale degli Ambasciatori svizzeri.*

Mentre alle Valli la prospettiva della guerra imminente rendeva la situazione di ora in ora più torbida e tumultuosa, a Torino gli ambasciatori svizzeri vivevano anch'essi ore febbrili ed angosciose, consci, da un lato, dell'inutilità dei propri sforzi (1) e solleciti, d'altro canto, di allontanare con ogni mezzo dal popolo valdese l'atroce macello, che essi vedevano ormai inevitabile a causa dell'inflessibile ostinazione degli animi.

Il ministro Scaravelli, interpellato da essi sull'opportunità e sull'eventuale efficacia di un ultimo disperato appello alla mitezza del sovrano, aveva loro consigliato, senza ambagi, di chiedere la loro udienza di congedo, poichè la questione valdese era ormai giunta ad un fatale ed improrogabile dilemma: o la sottomissione immediata, integrale ed incondizionata di tutto il popolo valdese alla volontà sovrana espressa nell'editto del 9 aprile, o uno spaventoso e generale macello di tutti gli abitanti (2).

(*) Questo capitolo porta il n. XIV, essendo stato erroneamente stampato, col n. ripetuto X°, il cap. pubblicato nel Boll. n. 94 dell'agosto 1953. Per conseguenza i capitoli XI e XII debbono essere corretti rispettivamente in XII e XIII.

(1) Il generale Catinat, scrivendo il 14 aprile (1686) al ministro Louvois, così confermava l'insuccesso degli Svizzeri: « Toutes leurs allées et vennes n'ont point eu de succès, le prince ne les escoute plus que pour leur dire que sa volonté paroist par son dernier édit: enfin il s'est mis sur son throsne et commence à se conduire comme un maistre qui a la force à la main: j'ose vous dire que M. le marquis Darcy et moy avons pris la liberté de lui faire part de nos sentiments dans ces conjonctures, que je vois avec beaucoup de plaisir par votre lettre du 2 avril estre semblables à ceux que vous nous auriez ordonné... ». cfr. C. Rousset, *Histoire de Louvois*. Parigi 1863. t. II vol. IV p. 19; De Rochas d'Aiglun, op. cit. pp. 136-137.

(2) Klinkert, *op. cit.* p. 72.

Non potè recare nessuna speranza di sollievo nella critica situazione neppure la lettera dei Cantoni Evangelici pervenuta agli ambasciatori il 12 aprile, nè quella acclusa indirizzata al duca stesso (3). Poichè i Cantoni nelle loro lettere non apportavano, riguardo alla proposta dell'espatrio, nessun argomento nuovo, che non fosse già stato ripetutamente esposto dagli ambasciatori nelle loro quotidiane conversazioni coi ministri ducali, gli Svizzeri, lasciati arbitri dai loro sovrani dell'opportunità o meno di consegnare la lettera alla Corte, preferirono perorare ancora una volta la causa dei Valdesi direttamente essi stessi davanti al duca, a voce e per iscritto.

Dopo il rifiuto opposto dal sovrano al primo Memoriale, essi, senza disanimarsi, avevano continuato a studiare attentamente tutte le clausole dell'editto del 9 aprile ed a pesare ad una ad una tutte le obbiezioni, le critiche e le diffidenze, che i Valdesi avevano avanzate per rifiutare l'offerta dell'espatrio, ed avevano redatto un secondo Memoriale, più ampio e particolareggiato, che, a loro giudizio, avrebbe potuto conciliare le esigenze del duca con i desideri e con le particolari necessità del popolo delle Valli.

Chiesero pertanto una nuova udienza alla Corte. Questa fu loro concessa per la sera del 14 aprile, festa di Pasqua, il giorno stesso, in cui anche i Valdesi tenevano una solenne assemblea sulle alture di Roccapiatta.

L'udienza (4), come già la prima volta, ebbe luogo alle dieci di sera. Il ministro Scaravelli, Gran Cerimoniere di Corte, venne a prendere gli ambasciatori al loro alloggio, presso l'albergo della « Rosa Rossa », e li condusse in carrozza a Palazzo Reale. Il colloquio si svolse secondo il cerimoniale di prammatica.

Recitato il « complimento » d'uso, gli Svizzeri pregarono il sovrano di voler concedere la sua particolare attenzione a tre clausole dell'editto, le quali erano quelle, che, a loro giudizio, rendevano più ingrata ed amara l'emigrazione al popolo valdese: l'eccessiva brevità del termine di scadenza fissato per l'espatrio; l'insufficienza del numero dei procuratori preposti alla vendita dei beni; l'impossibilità di una vendita o di una alienazione regolare dei beni entro i tre mesi fissati dall'editto. Riguardo a questi tre punti pregarono il Principe di voler benevolmente esaminare le ragioni, che essi gli esponevano nel Memoriale, e concedere quei temperamenti che gli richiedevano e che, senza ledere il suo prestigio ed i suoi diritti di sovrano, avrebbero finalmente potuto inclinare i Valdesi ad accettare con maggiore rassegnazione l'amarezza dell'esilio.

E per meglio ravvivare in lui i sentimenti di mitezza, gli ricordarono come i Valdesi erano sempre stati fedeli alla Corona Sabauda: come più volte avevano messo a rischio per essa i loro beni e le loro

(3) Klinkert, *op. cit., loc. cit.*

(4) Cfr. le lettere di Bernardo di Muralt (5-15 aprile 1686) alla Signoria di Berna, e di Gaspare di Muralt (10-20 aprile 1686) alla Signoria di Zurigo (Arch. Stat. di Berna: *Piemont-Buch C* — copia nell'*Arch. Soc. Studi Vald.* in Torre Pellice); Dufayard, *Hist. de la Négociation, cit.* pp. 124-127; Klinkert, *op. cit., loc. cit.*

vite stesse e come ora provassero un vivo strazio al pensiero di dover abbandonare il loro sovrano e la loro patria. E supplicarono il duca che, se egli non voleva più sopportare i Valdesi nelle sue terre, volesse almeno concedere ad essi di uscirne con le maggiori comodità possibili e di portare con sè qualche preziosa reliquia dei loro beni per le spese del viaggio e per le gravi necessità del tempo futuro.

Alle generose istanze degli ambasciatori il duca rispose ch'egli teneva in massima considerazione le richieste dei Cantoni e che solo per una speciale deferenza verso di essi egli aveva fino allora differito il meritato castigo dei Valdesi, nella speranza che essi si pentissero una buona volta della loro condotta ed ubbidissero agli editti del loro sovrano: ma che, avendo essi più che mai disubbidito ai suoi ordini, anzi rotto in aperta ribellione, egli si trovava con le mani legate, perchè la sua lunga tolleranza gli aveva tratto sul capo le ire e le minacce del re di Francia, del generale Catinat e dell'ambasciatore francese, conte D'Arcy. Conchiuse tuttavia augurandosi che i Valdesi sapessero in tempo debito prevalersi dell'insolita grazia, ch'era concessa ad un popolo apertamente ribelle, e persuadersi che, se volevano realmente ottenere qualche concessione più vantaggiosa per il loro espatrio, dovevano prima deporre le armi e fare regolare atto di sottomissione al loro sovrano.

Sebbene queste parole non lasciassero adito a grandi speranze, gli ambasciatori tuttavia non desistettero dal presentare il loro Memoriale al duca, il quale promise di farci sopra le sue « riflessioni » e di far conoscere al più presto le sue ultime volontà.

Il Memoriale (5) illustrava con abbondanza e con sagacia di argomenti i tre punti, che gli ambasciatori avevano succintamente ricordati al duca nel loro colloquio.

Riguardo alla tregua degli otto giorni concessi per prepararsi all'espatrio, i deputati svizzeri facevano notare che chi voleva lasciare la patria doveva sottostare ad un gran cumulo di brighe e di pratiche, che non si potevano materialmente assolvere in così breve spazio di tempo. Doveva procurare adeguati mezzi di trasporto non solo per sè, la moglie, i figli, i vecchi e gli infermi, ma per i viveri, le vestimenta e le masserizie indispensabili durante il viaggio o sulla terra d'esilio: allogare in qualche luogo sicuro le altre suppellettili, che non poteva portare con sè: vendere grani, foraggi, vini e bestiame: regolare, personalmente o per mezzo di mediatori, i suoi crediti od i suoi debiti con persone, che spesso non risiedevano sul luogo, ma fuori delle Valli o su terra francese: procedere alla descrizione ed all'estimo dei propri beni immobili, come case, vigne, prati, campi e boschi, situati in località diverse: segnarne i limiti precisi, i diritti e le servitù inerenti, gli usufrutti e le ipoteche eventuali: operazioni, che non potevano essere eseguite da tutti personalmente, ma richiedevano l'assistenza di mediatori, di notai e di procuratori e la redazione di numerosi atti o strumenti notarili e giuridici, per i quali sarebbero stati

---

(5) E' edito in « *Hist. de la Négociation* » pp. 127-132 ed in Jones, *op. cit.* t. II, doc. XII pp. XXVI-XXVIII.

assolutamente insufficienti sia gli otto giorni di tregua, sia i sei procuratori fissati dall'editto del 9 aprile.

Riguardo al secondo punto, che concerneva la vendita dei beni, gli ambasciatori osservavano che essa sarebbe rimasta una grazia puramente illusoria e fittizia, finchè si conservava inalterato il termine massimo di tre mesi ed il numero esiguo di sei procuratori. Questi infatti dovrebbero provvedere alla vendita dei beni di parecchie migliaia di famiglie disperse in un territorio vasto, montuoso e di difficile accesso: dovrebbero essere persone del luogo, quindi di scarsa cultura, inesperti di pratiche giuridiche e notarili e per giunta già impegnati nelle dure necessità delle proprie famiglie: dovrebbero recarsi di luogo in luogo, di casa in casa, spesso anche fuori delle Valli per cercare compratori cattolici o rintracciare debitori e creditori: presenziare all'estimo dei beni, compulsare catasti e registri, sorvegliare le vendite, impedire atti di sopraffazione, di prevaricazione e di usurpazione, risolvere un mucchio di questioni e di situazioni difficili e controverse, corrispondere coi compagni esiliati e dispersi in chissà quante terre d'oltr'alpe, per dar conto del loro operato, per sentire le loro volontà e soprattutto per far loro pervenire il ricavo dei rispettivi beni e ritirarne una quietanza, che li mettesse al coperto da ogni accusa di prevaricazione.

Tutte queste operazioni, già difficili a compiersi di per sè ed in un lasso indeterminato di tempo, sarebbero riuscite caotiche ed impossibili nelle limitazioni di tempo e di procuratori sancite dall'editto.

Per alleviare gli inconvenienti sopra lamentati, gli ambasciatori proponevano alcuni rimedi: che il duca, non volendo prevalersi delle spoglie dei Valdesi che accettavano l'esilio, elevasse da sei a dodici almeno il numero dei procuratori, distribuendoli proporzionatamente nelle varie località delle valli: che ne lasciasse la scelta ai Valdesi stessi, affinchè questi avessero in essi maggiore fiducia e garanzia di scrupolosa giustizia: che estendesse ad almeno sei mesi il tempo utile per la vendita o l'alienazione dei beni: che dichiarasse esplicitamente che i beni, i quali sarebbero risultati invenduti alla scadenza del termine, perchè mancavano alle Valli i compratori cattolici o perchè gli eventuali acquirenti procrastinavano a bella posta la compera per la speranza di avere in seguito i beni a miglior prezzo, fossero acquistati dal Patrimoniale Generale e pagati a giusto prezzo, come già si era praticato nell'anno 1663.

Infine, per alleggerire i disagi ed i pericoli del lungo viaggio, gli ambasciatori chiedevano che, per un sentimento di umanità cristiana, fossero esentati dall'obbligo dell'emigrazione i vecchi, i malati e le donne prossime ad essere madri e che questi potessero rimanere tranquilli nelle proprie case senza essere molestati nè gravati dell'alloggiamento di milizie ducali, le quali, per quanto disciplinate, avrebbero inevitabilmente recato disordini e terrori ed assorbito gran parte dei miseri redditi, che offrivano quelle terre montane. La stessa clemenza era invocata anche a favore dei Valdesi, che erano stati arrestati durante i moti provocati dall'editto del 31

gennaio (1686), in modo che anch'essi potessero godere della grazia sovrana ed espatriare insieme con le loro famiglie.

Mentre gli ambasciatori svizzeri attendevano ansiosi la risposta al loro ultimo Memoriale, ritornava dalle Valli quel corriere espresso che recava le due lettere delle Comunità Valdesi riferite nel capitolo precedente (14 aprile 1686) (6).

Le lettere non lasciavano sussistere alcuna illusione sulla futura condotta dei Valdesi. Tuttavia gli ambasciatori non vollero disperare, illudendosi di poter ancora rimuovere i Valdesi dal loro fatale proposito di resistenza, se avessero potuto procurare ad essi qualche concessione più vantaggiosa per l'espatrio. Perciò corsero dal marchese di San Tommaso, instando per avere la risposta al loro Memoriale (7).

Ma la risposta (15 aprile) fu tale da togliere ad essi per sempre ogni speranza ed ogni illusione. Il marchese dichiarò loro categoricamente che il sovrano non intendeva più ascoltare nessuna osservazione e raccomandazione a proposito del suo ultimo editto, dal momento che i Valdesi, ostinandosi nella loro ribellione, ricusavano di deporre le armi ed osavano perfino provocare le milizie ducali: che anzi egli aveva deciso di partire l'indomani stesso per le Valli col fermo proposito di piegare i ricalcitranti al suo volere: che egli avrebbe usata misericordia verso quelli che vorrebbero espatriare alle condizioni prescritte dall'editto, ma che avrebbe proceduto col massimo rigore contro gli ostinati ed i ribelli, affinchè ricevessero il castigo da lungo tempo meritato.

Così miseramente falliva la lunga ed amorosa fatica degli ambasciatori!

2. — *Le ultime provvidenze degli ambasciatori e l'udienza di congedo.*

Delusi, in preda ad un amaro scoramento, gli ambasciatori capirono che ormai la loro mediazione era diventata inutile e che nessuna forza umana avrebbe più potuto deviare il tragico corso degli avvenimenti deprecati.

Tuttavia, pensando che se essi avessero potuto ottenere dalla Corte il permesso di seguire il duca al campo, forse avrebbero potuto ancora prestare qualche preziosa assistenza ai Valdesi (8) od impedire, col fatto solo della loro presenza, gli eccessi di crudeltà e di vendetta che essi giustamente paventavano, si affrettarono a pregare il marchese di San Tommaso, affinchè si adoperasse ad impetrare loro dal sovrano quest'ultima grazia, la quale, se negata, li avrebbe costretti a chiedere senz'altro indugio la loro udienza di congedo.

Infatti i Cantoni avevano ordinato ai loro ambasciatori di rientrare immediatamente in patria, qualora vedessero inutile ogni loro

(6) *Boll. di Studi Valdesi*, a. 1954 nº 96 pp. 18-19.
(7) *Hist. de la Négociation*, p. 139-140; Klinkert, *op. cit.* p. 72.
(8) *Hist. de la Négociation*, p. 143; Klinkert, *op. cit.* p. 73.

ulteriore istanza presso il sovrano (9) e questi, per parte loro, intuivano che non avrebbero potuto protrarre il loro soggiorno a Torino fino a quando il duca fosse di ritorno dalle Valli, poichè nessuno poteva prevedere quanto tempo avrebbe richiesto la spedizione punitiva contro i Valdesi.

La risposta del Principe alla richiesta degli ambasciatori fu, com'era da prevedere, recisamente negativa. Vittorio Amedeo fece loro rispondere, per mezzo del suo ministro, ch'egli non poteva a nessun costo permettere la loro presenza al campo, perchè ciò avrebbe suscitato nuove e più violente proteste dell'ambasciatore francese D'Arcy, della Corte parigina e del Nunzio pontificio, già irritati contro di lui per aver accettata la mediazione svizzera ed aver autorizzate le trattative degli ambasciatori coi suoi sudditi ribelli: che perciò pregava i deputati di non insistere nella loro richiesta, perchè ormai le cose erano giunte a tal punto, che, per quanto avesse vivo desiderio di compiacere ai Cantoni, non poteva più accogliere da parte di essi alcun atto d'intercessione.

Infatti, il duca era esattamente informato dal suo Agente parigino del crescente malcontento e delle sorde minacce (10), che la sua condiscendenza verso gli svizzeri e verso i valdesi aveva suscitato nell'animo del re e dei suoi ministri. Si protestava contro il viaggio degli ambasciatori alle Valli; si pretendeva che essi avessero sobillato i ribelli alla resistenza armata con la promessa di 3.000 uomini, che sarebbero sfilati in armi ed alla spicciolata, dalle terre elvetiche al Piemonte: ma soprattutto si accusava il duca di voler cercare qualche compromesso indecoroso coi suoi sudditi ribelli per rinviare ad altro tempo o per troncare a metà l'esecuzione della solenne promessa fatta di estirpare totalmente e definitivamente l'eresia dalle sue terre (11).

---

(9) Gaspare di Muralt nella lett. cit. del 3-13 aprile 1686, alla Signoria di Berna, insinua che il duca non vedesse di buon occhio la presenza degli ambasciatori svizzeri al campo, perchè egli prevedeva che pochi sarebbero i Valdesi disposti ad espatriare di propria iniziativa e temeva che gli svizzeri, all'ultimo momento, dinanzi alla tragica realtà dell'assalto franco-sabaudo, riuscissero a convincere all'espatrio un numero di Valdesi maggiore di quello che il principe desiderava. Al duca infatti conveniva assai più la sottomissione e l'abiura, che non l'esilio, il quale lasciava spopolate vaste terre di confine.

(10) A. S. T., *Lett. Ministri Francia*. m. 119; lett. del marchese *Ferrero* alla *Corte* - 12, 15, 26 apr. 1686 -; e lett. della *Corte* al marchese *Ferrero* - 20 aprile 1686. cfr. anche la lettera di Gaspare di Muralt al Borgomastro di Zurigo in data 6-16 aprile 1686 (Arch. Stat. di Berna: *Piemontbuch C* - copia negli *Arch. della Soc. di Studi Valdesi* in Torre Pellice). La Corte parigina insisteva sopratutto nel dimostrare al duca ch'egli non aveva nulla da temere da parte dei Cantoni Evangelici dopo la diffida inviata ad essi dal re per il tramite del Tambonneau e dopo i preparativi apprestati lungo le loro frontiere.

(11) Nella lettera del 20 aprile al marchese Ferrero (già *cit.*) il duca protesta energicamente contro questa insinuazione diffusa alla Corte francese dall'ambasciatore torinese conte D'Arcy. Dopo aver ricordato le sue precedenti dichiarazioni ed aver dimostrato come con l'editto del 9 aprile egli aveva « troncata ogni strada al differire », si rammarica che l'ambasciatore francese a Torino non abbia « data la fede che doveva alle sicurezze ricevute sempre dalla nostra diritta intentione d'estirpare l'heresia dalle fondamenta in modo che non possa ripullulare

Così stando le cose, agli ambasciatori non rimase altro da fare che chiedere al duca la loro udienza di congedo prima ch'egli partisse per le Valli.

La sera stessa di questo tragico giorno (15 aprile), Bernardo di Muralt, in una lettera accorata (12), dava notizia alla Signoria di Berna della cattiva piega che prendevano gli avvenimenti delle Valli, del colloquio infruttuoso avuto col sovrano il giorno precedente e delle scarse speranze che rimanevano di poterlo piegare a concedere qualche efficace temperamento alle condizioni fissate per l'espatrio. Li informava inoltre che i Valdesi fino a quel momento erano rimasti sordi a tutte le preghiere ed a tutte le insistenze fatte perchè deponessero le armi e facessero atto di sottomissione: che anzi l'ultimo corriere espresso inviato alle Valli era ritornato, portando la loro ferma risoluzione di difendersi fino all'ultimo sangue e che le Comunità stesse, che dapprima avevano aderito alla proposta dell'esilio, ora mutavano parere e sembravano voler fare un corpo solo di resistenza con i dissidenti. Di questo improvviso peggioramento della situazione il Muralt dava anch'egli esplicitamente la colpa ad un ministro, l'Arnaud, il quale, recentemente tornato da Basilea e da Ginevra, non solo pasceva il popolo di insussistenti speranze di aiuti morali, pecuniari e militari, ma con le sue intemperanze oratorie rendeva vana l'opera di persuasione che gli ambasciatori si sforzavano di esercitare sia sopra i Valdesi, sia sopra la Corte stessa. Sicchè — conchiudeva il Muralt — « noi vediamo davanti a noi nient'altro che uno spaventoso e sanguinolento macello e la rovina completa di quei valligiani, se Dio, nella sua infinita bontà, non vorrà prevenire gli eventi con qualche intervento straordinario della Sua mano potente ».

L'indomani (16 aprile), poche ore prima che il duca partisse per le Valli, gli ambasciatori ottennero di essere ricevuti per la visita di congedo (13).

Dopo essersi vivamente rammaricati (14) che la loro mediazione non avesse incontrato presso il Principe il felice esito che i Cantoni Evangelici avevano sperato, e dopo averlo ringraziato, a nome pro-

---

giammai ». Il Ferrero doveva far sentire ai ministri del re « il disgusto » del duca perchè si fosse così leggermente prestato fede « ai supposti » dell'ambasciatore, prima di sincerarsene, e inoltre far vedere con quanto zelo il suo sovrano contribuiva al servizio del re e ad appagare le sue giuste soddisfazioni. Alle diffidenze di Parigi sulla condotta del duca contribuiva anche il Catinat, il quale nelle sue lettere lasciava assai chiaramente trasparire la sua intima persuasione che la questione valdese si sarebbe risolta all'ultimo momento senza spargimento di sangue. Nella lett. 14 aprile al ministro Louvois così scrive: « L'attaque des Vallées est toujours constant pour le 21, si ces peuples rebelles ne se soubmettent entre cy et ce temps là. Ils paroissent encore plus obstinés depuis la pubblication du dernier édit: il y a cependant si peu de raison à eux de se laisser attaquer, que je ne sauroit m'oster de l'esprit que l'arrivée du prince et des troupes ne leur fasse prendre le party d'une entière soubmission... ». De Rochas, *op. cit.*, pp. 136-137.

(12) Già *cit.*, v. nota 4.

(13) Cfr. « *Hist. de la Négociation* » pp. 144-145; Klinkert, *op. cit.* p. 73.

(14) Il testo in tedesco dell'arringa degli ambasciatori è in Arch. Stat. di Berna, *Piemont-Buch C* (Copia negli *Arch. Soc. Studi Vald.*, in Torre Pellice).

prio e dei loro Sovrani, per quanto egli aveva fatto e prometteva di fare a vantaggio dei Valdesi, le supplicarono per l'ultima volta di voler essere misericordioso sia verso tutti quelli che avrebbero chiesto l'espatrio, sia verso quelli che avrebbero preferito rimanere sotto il suo scettro o che, incerti e perplessi, non sapevano ancora a quale partito appigliarsi. Nell'accomiatarsi, chiesero al sovrano, come ultima grazia, di poter protrarre ancora di qualche giorno la loro dimora in Torino o nel Piemonte, qualora giudicassero ciò utile ai fini della loro missione.

Il duca aderì alla loro preghiera e, nell'atto del commiato, tese egli stesso affabilmente la mano agli ambasciatori, ciò che non aveva fatto in occasione della prima udienza. Anzi, per mezzo del ministro Scaravelli, fece loro pervenire un regalo di cento doppie. A loro volta gli Svizzeri contraccambiarono la cortesia, regalando allo Scaravelli un candelliere di argento, come segno della loro riconoscenza per le fatiche e le noie che gli avevano causato con la loro mediazione (15).

Avuto il commiato del sovrano, gli ambasciatori svizzeri lo stesso giorno (16 aprile) presero congedo anche dal popolo valdese, inviando ai ministri ed ai deputati delle Comunità, radunati a Roccapiatta, un corriere espresso latore di una lettera (16), nella quale annunziavano la loro prossima partenza e rivolgevano agli abitanti un ultimo disperato invito a meditare sulle terribili ed irreparabili conseguenze della loro ostinazione. Nella lettera riferivano succintamente le loro ultime infruttuose istanze presso il sovrano, l'inefficacia del loro secondo Memoriale, il rigetto di tutte le loro proposte dirette ad ottenere il rinvio del termine di scadenza, un numero maggiore di procuratori, un'equa sistemazione dei beni, che risulterebbero invenduti, e qualche umanitaria provvidenza per i vecchi e le donne incinte. Ed aggiungevano che poichè di questa irremovibilità il duca riversava tutta la colpa sui Valdesi, che non volevano deporre le armi e fare atto di sottomissione, essi avevano ormai stimata inutile ogni loro ulteriore negoziazione ed avevano preso congedo dal sovrano per ritornarsene sollecitamente in patria, a meno che qualche fatto insperato, o da parte del duca o da parte dei Valdesi, potesse rendere ancora utile la loro presenza in Piemonte. E dopo averli avvertiti della partenza del duca e della sua Corte per il campo di Bricherasio, così angosciosamente concludevano: « Et puisque sans avoir égard au Conseil des personnes prudentes, vous remettez l'événement de vos affaires à la providence de Dieu, nous le prions qu'il vueille vous assister dans vôtre calamité et la faire réussir à sa gloire et à vôtre bien temporel et spirituel ».

---

(15) Klinkert, *op. cit., loc. cit.*

(16) *Hist. de la Négociation*, pp. 140-142; Jones, *op. cit.* t. II, App. pp. XXVIII-XXIX, doc. 13. La lettera è senza data, ma la frase « S. A. R. part aujourd'hui pour Precairas (Bricherasio) » ci permette di assegnarle con sicurezza la data del 16 aprile 1686.

Con questa lettera la deputazione svizzera prendeva virtualmente congedo dal popolo valdese e considerava chiusa la sua mediazione.

Inutili infatti rimasero le « Istruzioni » (17) ampie e complesse, che le Signorie di Berna e di Zurigo avevano redatte di comune accordo il 12 aprile, ma che giunsero agli ambasciatori sulla via del ritorno, quando già i fatti erano irremissibilmente compiuti o si avviavano al loro tragico ed inesorabile epilogo.

Le « Istruzioni » rispondevano ai vari dubbi (18), che gli ambasciatori avevano sottoposti ai Cantoni nelle loro lettere e relazioni e che fino allora avevano resa difficile ed incerta la loro opera di mediazione, sia presso il duca sia presso i Valdesi. Le Signorie di Berna e di Zurigo esortavano i loro deputati ad insistere ancora una volta presso il principe sabaudo, affinchè lasciasse i Valdesi in quella libertà di coscienza e di culto, che era stata ad essi riconosciuta dai duchi predecessori e che era stata solennemente affermata nei trattati del 1655 e del 1664. Se la grazia fosse definitivamente respinta, gli ambasciatori allora dovevano adoperarsi per ottenere dal duca le più vantaggiose condizioni per un espatrio, chiedendo che la scadenza del termine consentito fosse protratta a sei mesi: che tutti i Valdesi indistintamente potessero uscire con le mogli ed i figliuoli e che potessero mutare in danaro il prezzo dei loro beni: condizione questa indispensabile per poter sopperire alle più urgenti necessità imposte dal viaggio e dal soggiorno in terra straniera. Riguardo poi alle garanzie, che Berna e Zurigo erano richieste di dare all'espatrio per capacitare e il duca ed i Valdesi, i due Cantoni erano di parere che gli ambasciatori non dovessero dare nessuna formale garanzia, perchè ciò avrebbe comportato due pericoli: o che i Valdesi, come gente rude e caparbia, venissero meno alle promesse fatte ed alle prescrizioni dei Cantoni, costringendo questi a misure di coercizione e di inasprimento contro di loro; o che facessero nascere tra i Cantoni, la Francia ed il duca qualche screzio capace di sfociare in una guerra, cosa tanto più facile, in quanto che era legge che agli eretici non si dovesse serbare la fede data. Perciò ai Valdesi non si doveva nè consigliare di non resistere, nè tanto meno di resistere a mano armata, perchè il primo consiglio avrebbe posto i Valdesi alla mercè dei loro nemici, ma il secondo avrebbe potuto far sorgere qualche giusto motivo di guerra con Francia e con Savoia. Ai Valdesi si doveva piuttosto far intendere chiaramente, ma con la dovuta prudenza, che i Cantoni, per quanto fossero solleciti nell'alleviare i disagi ed i sacrifici dell'esilio, ben difficilmente avrebbero potuto dare stabile dimora ad un

---

(17) Arch. Stat. Berna, *Piemont-Buch C.* « Bernisches Project fehrnerer Instruction vor die Herren Ehren Gesandten der Evangelischen Ständen zu Turin 2-12 aprile 1686 (copia in *Arch. Soc. Studi Valdesi* in Torre Pellice).

(18) Ancora in quei giorni gli ambasciatori avevano inviato a Berna e Zurigo un corriere espresso, che giunse a Zurigo il 16 aprile e ripartì lo stesso giorno. Ce ne informa il Decouz nella lettera alla Corte torinese in data 18 aprile: « Mardy passé (16 apr.) il arriva à Zürich un exprès dépêché en toute diligence de Tourin par Mrs. les Députés des Protestants et fu réexpédié le même jour pour leur fournir apparamment les responces aux dernières délibérations, qui se devoient prendre... » A. S. T., *lett. Ministri Svizzera,* m. 23.

popolo di 6.000 persone abituate a vivere insieme e che forse avrebbero potuto aumentare di numero sensibilmente nella tragica imminenza della guerra inevitabile: che le loro campagne e le loro città erano piene di rifugiati francesi ed incapaci di sostenere il peso di nuove e continuate assistenze, nè di dare stabile occupazione a tante migliaia di braccia, dal momento che già una parte stessa degli abitanti era obbligata a cercare lavoro e guadagno in terra straniera. Promettevano tuttavia di adoperarsi per procurar loro un luogo comodo fuori dei loro confini, possibilmente nella vicina Germania, dove potessero in tutta pace e tranquillità provvedere al sostentamento delle loro famiglie ed appagare le aspirazioni delle loro coscienze. Ai Valdesi, discordi e contrastanti, gli ambasciatori dovevano inoltre dimostrare come ogni disseuzione fosse sommamente perniciosa e funesta, perchè avrebbe dato animo ai loro nemici per tentare ogni impresa più cruenta, mentre la concordia li avrebbe resi circospetti e moderati.

Per sopperire poi alle più urgenti necessità degli abitanti delle Valli, i Cantoni autorizzavano i deputati a prelevare le somme occorrenti dal fondo delle collette, che erano state fatte a favore dei Valdesi in tutte le chiese riformate della Svizzera e che erano depositate a Ginevra nelle mani del ministro Turrettini.

Le piogge e soprattutto l'ansia di sapere quale esito avrebbero avuto gli avvenimenti delle Valli, indussero gli ambasciatori a rinviare di qualche giorno la loro partenza. Ne approfittarono per riverire le Principesse e le Dame di Corte e per raccomandare anche ad esse pietà e mitezza a favore dei Valdesi. Con lo stesso intento cercarono di abboccarsi anche coi ministri e coi dignitari del duca; ma trovarono che tutti, o quasi tutti, avevano seguito il sovrano ed erano partiti per Bricherasio, dove era stato posto il quartiere generale delle milizie piemontesi. Non rimase agli ambasciatori altro da fare che rivolgere per iscritto un'ultima invocazione di clemenza al marchese di San Tommaso, che, dal campo di Bricherasio, fece rispondere ch'egli ben volentieri avrebbe approfittato di qualsiasi « ouverture », che i Valdesi sapessero offrire alla clemenza del duca, per impiegarsi a loro favore (19).

3. — *La tragica attesa.*

Intanto nelle Valli gli avvenimenti precipitavano verso l'epilogo inevitabile. I fautori della resistenza armata, incitati dal ministro Arnaud e da alcuni ufficiali ugonotti, clandestinamente penetrati nelle Valli (20), prendevano sempre più il sopravvento, e con minacce ed

---

(19) Cfr. *Hist. de la Négociation*, pp. 144-145; KLINKERT, *op. cit.* p. 73.

(20) La presenza di ufficiali e soldati francesi ugonotti tra le schiere dei Valdesi ci è attestato dalla lettera del Presidente Bellegarde alla Corte torinese (27 apr.) e da due lettere di avviso scritte dal La Place, spione ginevrino del Bellegarde (da S. Giuliano 25 apr. 1686) e dal signor De Garneyrin di Samoëns (24 aprile), entrambe accluse alla lett. cit. del Bellegarde. Da esse si ricava che fin dal 22 aprile

illusorie speranze guadagnavano aderenti, obbligando anche i moderati, volenti o nolenti, ad assecondare il loro proposito temerario per spirito di solidarietà fraterna e per non essere in seguito fatti responsabili della rovina dei compagni.

I ministri stessi, che fino allora avevano resistito ad ogni sobillazione dei più violenti e che avevano cercato con ogni argomento di dimostrare al popolo la follia di ogni tentativo armato, non ebbero il coraggio di espatriare e di abbandonare i loro greggi proprio nel momento in cui la più spaventosa rovina stava per travolgerli ed annientarli e che l'opera di difesa, per avere qualche probabilità di successo — assai debole invero —, aveva bisogno di unanime concordia di forze e di sentimenti. Accettarono pertanto il sacrifizio doloroso che era loro imposto dalla insormontabile ostinazione dei loro fedeli e nell'imminenza della rovina, per essi inevitabile, accettarono di buon grado il duro compito di confortare gli animi depressi o smarriti con le parole della speranza e con la fede nella misericordia e nell'onnipotenza divina.

Di questa loro ferma decisione i ministri diedero conto ai Cantoni Evangelici ed agli ambasciatori stessi con due nobilissime lettere (21), che sono come la risposta all'ultima invocazione rivolta ai Valdesi il 15 aprile dai deputati svizzeri.

Le lettere sono datate entrambe da Angrogna il 17 aprile e sono sottoscritte dal moderatore Bastia a nome dei ministri, anziani e dirigenti delle chiese delle Valli.

Nella prima i ministri ringraziano i Cantoni Evangelici per la loro costante e premurosa assistenza, esperimentata nel passato in molte contingenze e recentemente in occasione dell'editto del 31 gennaio 1686, e rendono esplicita testimonianza alle cure fraterne e disinteressate ricevute dai loro ambasciatori: ma soprattutto chiedono perdono, se il popolo valdese, con la sua insensata ostinazione, ha

---

erano giunti a Ginevra tre valdesi, generosamente accolti dal popolo e dalle autorità cittadine. Essi avevano confermato che, alla loro partenza, tutti gli abitanti delle Valli erano risoluti a difendersi fino all'estremo e che gli ufficiali francesi giunti tra loro contribuivano molto efficacemente ad aumentare la loro fiducia. Essi si assicuravano di poter resistere almeno per 5 o 6 mesi, durante i quali speravano che sarebbe successa qualche rivoluzione ad essi favorevole, e che questa li avrebbe tratti d'imbarazzo. Apprendiamo inoltre che numerosi svizzeri e francesi, rifugiati in Svizzera, attraversavano in quei giorni le montagne del Faucigny e della Moriana per recarsi in Val Luserna a prestare man forte ai loro fratelli in fede. Fu dato ordine a tutti i comandanti del Faucigny, del Chiablese e della Moriana ed a tutti i corpi di gabellieri di sorvegliare le strade, i colli e le montagne per fermarli. Una lettera successiva del Bellegarde, del 4 maggio, ci apprende che, nonostante le misure prese, parecchi riuscirono a forzare i passi ed a giungere alle Valli. Dopo aver combattuto contro le truppe francesi, al fianco dei Valdesi, infliggendo gravi perdite ai loro connazionali, si apprestavano di nuovo, dopo lo sbandamento valdese, a ripassare le montagne della Moriana e del Faucigny per rientrare in Svizzera. Il comandante francese Sig. de Saint-Rhut inviò sulle strade della Tarantasia due compagnie di soldati per farli prigionieri. Cfr. A. S. T., *Lett. di Particolari*, B. m. 28: lett. del Presid. Bellegarde alla Corte.

(21) Cfr. *Hist. de la Négociation*, pp. 145-150. La lettera ai Cantoni è sottoscritta dal moderatore Bastia e dal ministro Malanot; quella agli ambasciatori dal solo Bastia.

così male corrisposto alle loro fatiche ed alle loro premure ed intralciata ogni efficace mediazione presso il sovrano:

« Nous savons bien et nous l'avouons avec une grande confusion que Nos Seigneurs les Ambassadeurs n'ont pas eü de nos peuples toute la satisfaction, qui auroit été à souhaiter pour leur résignation entre leurs mains. Mais nous les supplions très humblement d'user de charité et de support envers un peuple qui se fait un point de conscience et d'honneur de conserver sa Religion dans sa Patrie, où elle a été conservée miraculeusement de long-temps. Nous voyons bien que selon le monde nôtre ruine est inévitable: mais nous espérons que Dieu vengera sa querelle, et que les Gens de bien ne nous abandonneront point, et surtout nous mettons après Dieu nôtre confiance sur V. E. et nous jettons entre leurs bras et leur sein paternel, les suplians par les compassions de Dieu, et au nom de son Fils Jesus Christ nôtre commun père et Sauveur de ne nous priver pas de leurs Charitez et bienveillance et de jetter les yeux de leur clémence et tendresse paternelle, sur tant de pauvres familles, petits enfans et autres personnes infirmes et misérables selon le Monde, pour leur faire ressentir les favorables effets de leur bonté Chrétienne ».

La chiusa della lettera è una invocazione a Dio, perchè voglia con le sue benedizioni ricompensare i Cantoni di tante intercessioni ed assistenze prodigate a favore del popolo valdese.

Nella seconda lettera indirizzata agli ambasciatori svizzeri, Gaspare e Bernardo di Muralt, i ministri annunciavano la loro ferma decisione di voler correre lo stesso destino dei loro fedeli, per quanto tragico ed irreparabile, per non tradire l'ufficio di pastori, ch'essi avevano assunto davanti a Dio nell'atto della loro consacrazione al santo ministerio.

Anche in questa lettera le parole di profonda compunzione per la cieca ostinazione valdese si alternano con quelle di un fiducioso abbandono alla misericordiosa onnipotenza di Dio, attestando, anche nella vigilia del fosco domani, una commovente serenità di spirito ed una pacata rassegnazione degli animi.

Dopo aver ricordate le ultime lettere indirizzate dagli ambasciatori alle Comunità delle Valli e rimaste, come le altre, inascoltate, il ministro Bastia così prosegue:

« Il seroit à souhaiter qu'elles (cioè le Comunità) eussent mieux écouté les Conseils salutaires que V. E. leur ont donné pour se tirer d'un danger et d'une désolation qui semble humainement inévitable. Dieu veuille contre les apparences faire réussir en bien leur résolution, et déployer sa force en leur infirmité et faiblesse. Je croy bien que tous les pasteurs seront dans le dessein de vivre et de mourir parmy elles, puisque V. E. ne le désapprouvent pas. Il ne seroit assurement pas honête ni excusable de les abandonner dans une telle conjoncture, et nous aurions infalliblement à nous reprocher quelque chose dans leur perte, puisque le bon berger est appelé à mettre sa vie pour ses brebis. Nous continuons de remercier V. E. autant que nous le pouvons des peines et des soins infatigables qu'elles ont pris

pour nôtre subsistence, et nous les conjurons par les compassions de Dieu et par la charité de Jesus Christ de ne nous oublier pas, mais soit, durant le sejour qu'elles feront encore à Tourin, soit depuis leur retour auprès des très-hauts et puissants Cantons Evangéliques, de nous témoigner leur affection et charité chrétienne, par tous leurs bons Offices. Nous prions notre Grand Dieu et Sauveur qu'il lui plaise de recompenser les soins et les charitez de V. E. envers nos Eglises, de ses plus saintes et plus précieuses bénédictions du Ciel et de la terre et de couvrir leurs sacrées personnes de sa protection inviolable... ».

La risoluzione presa dai ministri di dividere la sorte dei loro fedeli, sopì i dissensi e le contese che nei giorni precedenti avevano divise le Comunità delle Valli ed acuito l'incubo dell'oscuro avvenire. Ormai gli otto giorni di tregua concessi dall'editto si avvicinavano alla loro scadenza! Che cosa avrebbe recato l'alba del 20 aprile? (22). Era questa la domanda angosciosa che ognuno rivolgeva a se stesso ed ai compagni ed alla quale non si poteva dare altra risposta che questa: rovina e morte!

Infatti tutt'attorno alle Valli il cerchio delle truppe francesi e sabaude si veniva rinserrando per chiudere gli abitanti in una morsa di ferro e di fuoco, senza possibilità di riparo e senza speranza di scampo. A capo delle milizie del re, agguerrite e fanatizzate dai recenti massacri ugonotti di Francia, stava il celebre generale Nicola di Catinat, già da più giorni impaziente di menare le mani (23) e di far pagar care ai Valdesi le provocazioni dei loro corpi di guardia: a capo delle truppe piemontesi era lo zio stesso del duca, Don Gabriele di Savoia, fiero della vittoria riportata sugli insorti genovesi, e con il fior fiore delle milizie e dell'ufficialità piemontese. A Bricherasio, allo sbocco di Val Luserna, aveva posto il suo quartier generale il duca Vittorio Amedeo, e di là dirigeva gli appostamenti ed il coordinamento delle milizie d'assalto, impartiva ordini al Catinat ed ai propri comandanti e con la sua personale partecipazione alle operazioni di guerra, non mai verificatasi nelle precedenti persecuzioni, lasciava intravedere la sua ferma intenzione che la guerra non si do-

---

(22) Col 20 aprile scadeva la tregua concessa ai Valdesi e per il giorno seguente era stato fissato l'assalto delle truppe francesi; ma piogge dirotte e nevicate, che ingrossarono i torrenti e resero impraticabili le strade, consigliarono a rinviare l'assalto di due giorni. V. lett. del Catinat al ministro Louvois in data 18 aprile 1686, in De Rochas, *op. cit.* pp. 137-138. Il contrattempo rendeva impaziente il Catinat: « Cela me met dans une grande impatience, d'autant plus que nous avons perdu dix ou douze jours de beau temps et que cette affaire serait présentement terminée, si l'on avait bien voulu se déterminer, et avoir esgard aux avis pressants que j'ai pris la liberté de donner la-dessus... » (lett. del Catinat al Louvois, 18 aprile 1686).

(23) Il Catinat, mal sopportando le provocazioni e le sfide che i vicini corpi di guardia valdesi lanciavano alle sue truppe, e sempre più convinto che solo la forza delle armi poteva ridurre al dovere i ribelli, avrebbe voluto assalire alcuni di quei corpi di guardia per dar soddisfazione al suo amor proprio ed al suo onore: ma il duca gli fece categoricamente intendere che era sua intenzione che non si intraprendesse nulla contro i Valdesi durante gli otto giorni di tregua. De Rochas, *op. cit.* pp. 135-36 (lett. del Catinat al Louvois, 11 aprile 1686).

vesse conchiudere che con la sottomissione o con la rovina totale del popolo valdese.

Davanti alla tragica prospettiva del domani, tutti compresero che bisognava far tacere i precedenti dissensi e le inutili recriminazioni per stringere in un sol fascio e animi e braccia. Solo la concordia e la volontà unanime di tutto il popolo, sostenuta da una incrollabile fiducia nell'aiuto divino, sembravano poter offrire una debole speranza di successo in un'impresa, che, a vista umana, appariva destinata all'epilogo più spaventoso. Questo intuirono i capi, questo compresero i ministri e l'Arnaud stesso, diventato l'apostolo della resistenza e l'arbitro della situazione!

Il venerdì 19 aprile — che la tradizione valdese, come vedemmo, identifica col giorno di Venerdì Santo — una grande assemblea (24) fu raccolta sulle alture di Roccapiatta. Gli uomini vi intervennero armati, quasi si trattasse di una rassegna militare. Si tenne un Consiglio di Guerra: si discussero i piani e la tattica della difesa, si organizzarono le schiere, si designarono i comandanti, si distribuirono i posti da difendere ed i valichi da custodire, e si compilò il regolamento di disciplina. Ma forse soltanto allora, davanti alla realtà delle molteplici esigenze, anche i più ostinati intuirono la precarietà della difesa, l'esiguità della massa combattente, la scarsezza delle armi e delle munizioni, l'imperizia dei comandanti e dei soldati, la vulnerabilità di tanti valichi alpini, la debolezza dei trinceramenti di fronte alle artiglierie nemiche, il tragico pericolo che correvano tante migliaia di donne, di vecchi e di fanciulli, lasciati senza diretta difesa. Conobbero che, davanti al nemico, il quale li avvolgeva e li premeva da ogni parte, solo un miracolo della Provvidenza Divina avrebbe potuto salvarli da una totale rovina.

In quei momenti di angosciosa trepidazione e di profondo smarrimento la tradizione valdese (25) narra che intervenisse l'Arnaud con la sua calda oratoria, accendendo gli animi alla speranza ed assicurando che l'assistenza divina non sarebbe mancata ad un popolo, che poneva a repentaglio la propria vita per difendere la sua fede. Fu deciso che la domenica seguente tutti i ministri predicassero nelle loro parrocchie ed impartissero ai fedeli la Santa Cena. Spettacolo oltremodo commovente quello di un rude popolo di montanari,

---

(24) Su quest'assemblea del 19 aprile 1686, cfr.: *Histoire de la Persécution*, *cit.* p. 14; *Memorie del notaio Daniele Fornerone*, in *Bull. Soc. Hist. Vaud.* n. 39, pp. 14-15; e A. S. T., *Lettere di Particolari*, R. 43: lett. del governatore De La Roche alla Corte, in data 20 aprile 1686. Il La Roche riferisce di aver saputo da un valdese, certo Bellion, fuggito dalla valle di Angrogna e riparato presso di lui per sottomettersi, che i Religionari « tinrent hyer conseil à Rocheplate et ont tous résolu de périr plustost que de quitter leur bien ». Muston, *op. cit.* t. II, 514-17; Monastier, *op. cit.* II, 72; Jalla, *op. cit.* p. 182; Gay, *op. cit.* p. 114.

(25) Come già abbiamo notato nel cap. prec. (nota 14), queste assemblee, che la tradizione valdese, alterando la cronologia della Pasqua, pone nel giorno 21 aprile, vigilia delle operazioni di guerra, sembrano poco probabili, poichè in quel giorno già molte donne e fanciulli erano fuggiti nei valloni più alpestri e gli uomini già stavano in vedetta, pronti a rintuzzare l'assalto nemico. Queste assemblee sono forse da riportarsi alla domenica precedente, 14 aprile, giorno effettivo della Pasqua secondo il calendario gregoriano.

che, alla vigilia della guerra e della morte, piega le ginocchia a terra per implorare l'onnipotenza divina sulle umane debolezze e che, dopo aver fatto solenne giuramento di vincere o di morire, celebra di comune accordo l'atto più solenne della fede!

Era la suprema offerta a Dio di un popolo che si votava alla morte!

4. — *Le prime falle nella compagine valdese.*

La risoluzione presa unanimemente dal popolo valdese di resistere fino alla morte, non potè impedire che si verificassero qua e là titubanze e defezioni all'avvicinarsi dello spaventoso flagello.

Non tutti si mostrarono disposti a sacrificare per la loro fede gli averi e la vita. Alcuni, rimasti fermi nel proposito dell'espatrio, cercarono di attuarlo negli ultimi giorni o nelle ultime ore di respiro che ancora concedeva la tregua, eludendo la sorveglianza dei compagni: altri accettarono senza condizione la sottomissione e l'abiura, ripromettendosi in cuor loro — come fecero in seguito — di ritornare all'antica fede, non appena fosse passata la raffica della persecuzione: altri infine, tra i più poveri e derelitti, cedettero all'offa del denaro offerto dai PP. Cappuccini o dagli ufficiali ducali e francesi, e spinsero la loro viltà fino al punto di offrirsi come spie e come guide (26) a quelle truppe, che movevano allo sterminio dei loro antichi fratelli in fede.

Tuttavia, tenuto conto delle molte migliaia di abitanti e della terribile rovina che incombeva sulle loro persone e sui loro beni, si può dire che le abiure e le defezioni, che si verificarono alle Valli dal 9 al 20 aprile 1686, furono relativamente esigue.

Gli archivi di Stato torinesi (27) conservano un numero assai rilevante di liste di Valdesi, che si cattolizzarono nel corso degli anni 1686-1687; ma con indicazioni cronologiche così vaghe ed imprecise, che non ci permettono di stabilire con sicurezza il periodo in cui avvennero le cattolizzazioni: se prima dello scoppio delle ostilità, se durante la campagna di guerra o mentre durava la lunga ed estenuante prigionia nei castelli piemontesi.

Più indicativa ed importante per il periodo di tempo, che ci interessa, è la nota che l'Intendente di Luserna, Francesco Frichignono di Castellengo (28), trasmise alla Corte il 6 giugno 1689. La nota è di tre anni posteriore alla crociata franco-sabauda dell'aprile 1686; ma ciò non infirma la sua attendibilità, perchè essa è scrupolosamen-

---

(26) Daremo il nome di parecchi di essi nella seconda parte del nostro studio, che narrerà le vicende della guerra franco-sabauda contro i Valdesi.

(27) Se ne trovano parecchie in A. S. T., I: *Provincia di Pinerolo*: *Valli di Luserna*, m. 20 e in A. S. T., II; *Valli di Luserna, Invent. Gener.* 556, 567, 571, 580; Ibidem, *Controllo Finanze*, art. 689 a. 1686-87; Ibidem, *Senato di Pinerolo: Valdesi professanti la P. R. R.* (1476-1772) vol. 100.

(28) A. S. T., *Lett. di Particolari*: lett. Frichignono di Castellengo. F. m. 63: lett. 6 e 12 giugno 1689, al duca ed al ministro.

te desunta dalle registrazioni e dalle attestazioni fatte a suo tempo dalle autorità civili e religiose.

La statistica abbraccia tutte le sottomissioni e le abiure, che avvennero dalla proclamazione dell'editto del 31 gennaio 1686 al giorno 22 aprile, inizio delle ostilità, distribuendole in due periodi distinti: 1) dal 1° febbraio 1686 al 9 aprile 1686. — 2) dal 9 aprile al 22 aprile 1686.

" *Nota delli cattolizzati e sottomessi delle valli di Lucerna dal primo febbraio sino li 9 aprile* 1686:

S. Giovanni, famiglie	n. 8	La Torre, famiglie	n. 8
Villar e Bobbio, id.	» 4	Valle di S. Martino, id.	» 1
Inverso Pinasca, id.	» 1	Tot. famiglie	n. 22

Cattolizzati e sottomessi dalli 9 aprile sino li 22 medesimo mese:

S. Giovanni, famiglie	n. 30	La Torre, famiglie	n. 2
Villar e Bobbio, id.	» 4	Valle di S. Martino, id.	» 1
Costiera di S. Secondo, id.	» 2	Tot. famiglie	n. 39

A questa lista di 61 famiglie il Frichignono alcuni giorni dopo (12 giugno) faceva seguire un'altra breve lista di 7 famiglie dell'Inverso della Valle Perosa, le quali si sarebbero cattolizzate anch'esse nel periodo che va dal primo febbraio al 22 aprile.

Calcolando le 68 famiglie ad una media di 5 membri per gruppo familiare si ottiene un totale di 340-350 persone, delle quali circa i due terzi avrebbero abiurato fra l'editto del 9 aprile e l'inizio della guerra; e l'altro terzo fra l'editto del 31 gennaio e quello del 9 aprile.

Sintomatico, ma pienamente giustificabile, è il fatto che di tutte le Comunità delle Valli quella che diede, tanto nel primo quanto nel secondo periodo, il maggior numero di sottomissioni e di abiure, fu la terra di San Giovanni. La ragione va ricercata nel fatto ch'essa, fra tutte le Comunità delle Valli, era quella più direttamente esposta alle pressioni ed alle minacce delle autorità ducali residenti a Luserna e quella che, in caso di guerra rotta fra Valdesi e ducali, avrebbe dovuto sostenere l'urto più violento od essere abbandonata alla sua tragica sorte, perchè, in massima parte pianeggiante, non offriva possibilità di resistenza e di difesa che sui monti soprastanti, che corrono da Angrogna a Prarostino.

Le note sopra riferite tramandano i totali delle abiure, ma non danno i nominativi dei cattolizzati. Ne possiamo tuttavia conoscere parecchi, spigolando nei documenti del tempo.

Del 15 aprile (29) sono gli atti di sottomissione di Daniele di fu Bartolomeo Rochia (o Rocca), di Matteo di fu Michele Perrocchietto, di Giovanni di fu Matteo Turino, di Antonio Turino, fratello del precedente, di Pietro del fu Battista Revello, di Daniele del fu Antonio Oddino: tutti di San Giovanni.

———————

(29) A. S. T., II, *Valli di Luserna, Invent. Gener.* 571.

Presentatisi davanti al Consiglio degli Ufficiali ducali, composto dell'Intendente Morozzo, dell'Avvocato Patrimoniale, dell'Intendente di Giustizia e del Fiscale Giuseppe Soffietto, i sei valdesi giurarono, come « sudditi buoni e fedeli », di sottomettersi in tutto e per tutto alle disposizioni dell'editto del 9 aprile, toccando le Sacre Scritture e dichiarando di voler essere puniti con le più gravi pene, qualora venissero meno al loro giuramento. Poi, protestando di aver dovuto abbandonare le loro case « perchè temevano d'essere offesi dalli altri Religionari malviventi », chiesero ed ottennero l'autorizzazione di potersi trasferire gli uni a Bibiana, gli altri a Vigone, in casa di parenti o di amici. Il permesso fu concesso, ma alla condizione di consegnarsi al podestà del luogo nel termine di due giorni, di non allontanarsi di là senza espressa licenza e di ripresentarsi a Luserna ad ogni richiamo del Governatore o dell'Intendente delle Valli.

Due giorni dopo, (17 apr.), vennero a far atto di sottomissione, prestando identico giuramento, altri abitanti di San Giovanni: Daniele e Bartolomeo, fratelli e figliuoli di Giovanni Benecchio, Matteo di fu Giacomo Meetto, Bartolomeo di fu Michele Mallano, ai quali, per evitare le inevitabili rappresaglie dei più ostinati, fu concesso di prendere dimora nell'Abbazia di Cavour (30).

Il 19 aprile fu la volta di Stefano e Daniele, padre e figliuolo, David; e di Giovanni Gay, anch'essi di San Giovanni: il 20 aprile di Bartolomeo del fu Giovanni Parise, di David del fu Sidrac Mallano, di Bartolomeo del fu Giovanni Stringato e di Paolo, figliuolo di Stefano David, tutti di San Giovanni (31).

Le abiure in questa tragica veglia sarebbero state più abbondanti, se alcuni fatti ed abusi commessi dalle autorità ducali, in contrasto con lo spirito dell'editto, non avessero gettato lo sgomento nelle file dei Valdesi e non avessero intimidito gli altri disposti a sottomettersi.

Francesco Mondon (32), segretario delle Comunità di Villar e di Bobbio, dopo il primo colloquio avuto col Morozzo la vigilia di Pasqua (33), era ritornato in quei giorni a Luserna con alcuni altri abitanti per fare atto di sottomissione nelle mani dell'Intendente: ma, invece della grazia e del salvacondotto, aveva avuto l'arresto e la prigionia. La stessa disavventura era capitata ad un gruppo di 10,

---

(30) Ibidem, *loc. cit.*

(31) Ibidem, *loc. cit.* e Lett. del *Morozzo*, in *loc. cit.* (1686-1687). La lettera è senza data, ma appartiene all'anno 1686. In essa si legge che il Gay venne il 19 aprile a San Giovanni con moglie e figli per abiurare e pose la sua dimora in casa di suo cognato cattolizzato, Antonio Bellonatto: ma, essendo caduto malato di vaiolo, « così da esserne carico », non potè più abiurare fino al 5 maggio.

(32) Cfr. il « *Memoriale* » trasmesso dagli ambasciatori svizzeri Roy e Forestier al duca di Savoia nell'aprile 1687, in Pascal, *L'espatrio dei Valdesi in terra svizzera*, Zurigo 1952 (Beihefte der Schweizerischen Zeitschrift für Geschichte, vol. 8°) pp. 190-192. Il Mondone fu chiuso nel maschio della cittadella di Torino. Liberato nel marzo 1687, esulò in Svizzera e morì a San Gallo, senza lasciare discendenza. Parlando del suo arresto il « *Memoriale* » aggiunge: « Ce qui intimidat et donna sujet d'apprehender aux autres qui estoyent disposés a se rendre ».

(33) V. cap. prec. p. 11 dove il Mondone è ricordato sotto il nome di Daniele, da correggersi in Francesco, come risulta da altri documenti più attendibili.

o 12 fra i cittadini più ricchi ed influenti di Torre, fra cui erano Stefano Tolosano, Stefano Gautiero, Paolo Goanta e un tale Chabriol, i quali il 19 aprile si presentarono al governatore La Roche (34), chiedendo il salvacondotto per espatriare. Ma perchè tutti, od alcuni di essi, non vollero abiurare la loro fede, il governatore ricusò di dare i salvacondotti sotto pretesto ch'essi dovevano aspettare di uscire insieme con gli altri e nei giorni stabiliti dall'editto. Sotto buona scorta furono condotti al campo di Bricherasio, alla presenza del duca, che li trattenne prigionieri e li trasferì poco tempo dopo nella cittadella di Torino, venendo meno alla parola data e « mostrando — dice l'Autore dell'« Histoire de la Persécution » — che si aveva per scopo di far perire tutti i Valdesi che non volevano abiurare la loro fede ».

In extremis, il 22 aprile, quando già erano spirati gli otto giorni di tregua e le truppe francesi avevano iniziate le operazioni sanguinarie nella valle della Perosa, vennero ancora in Luserna, a far atto di sottomissione, Daniele del fu Paolo Revello e suo figlio Pietro, e Giovanni di fu Davide David, tutti di S. Giovanni, i quali, adducendo a giustificazione del loro ritardo, le minacce subite da parte degli altri religionari, supplicarono la clemenza del sovrano per essere ammessi a godere ugualmente della grazia. Furono accettati dal Morozzo, ma con la riserva dell'approvazione definitiva del duca, essendo ormai scaduto il termine (35).

Qualche tentativo di sottomissione, per ottenere il permesso di espatriare, sarebbe avvenuto negli ultimi istanti della tregua anche da parte di alcuni ministri di Val Luserna assecondati da buon numero di fedeli.

L'ambasciatore Gaspare di Muralt, perorando l'anno seguente (1687) la causa dei ministri valdesi (36) trattenuti in prigione a dispetto dell'editto del 3 gennaio 1687, che concedeva la grazia dell'esilio ai superstiti delle prigioni, attesta, sotto la santità del giuramento, di sapere per certo che i ministri Malanot, Bastia, Giraud

---

(34) A. S. T., *Lett. di Particolari*, R. 43: lett. *La Roche* alla *Corte* (20 aprile 1686): « Le Tolozan et Guanta et quelques autres religionaires m'assurerent hyer de venir aujourdhuy me treuver a Luzerne a dix heures de France. Je les conduiray touts a Briqueras... ». Nella *Hist. de la Persécution* p. 14 si legge: « ...deux ou trois jours apres la publication de l'Edit, les nommés Tholozan, Gautier, Gauänte, Chabriol, et dix ou donze autres habitans des Vallées furent trouver l'Intendant pour luy declarer qu'eux et leurs familles avoient dessein de sortir des Etats de Piemont conformement à l'Edit, et pour luy demander des saufsconduits, qu'il leur refusa sous pretexte qu'ils devoient attendre de sortir avec les autres. Mais de plus parceque il y en eut plusieurs qui resisterent aux sollicitations qu'il leur fit de changer de Religion, il les fit mettre dans une prison, où quelques uns sont morts ensuite de misère et de langueur, et d'autres ont restés pendant plus de neufs mois, c'est à dire jusques à ce que tous les autres prisonniers furent delivrés. Il n'en faut pas davantage pour faire voir qu'on avoit pour but de faire perir les Vaudois qui ne voudroient pas changer de Religion... ».

(35) A. S. T., II, *Valli di Luserna, Invent. Gener.* 571, già *cit.*

(36) Pascal, *L'espatrio dei Valdesi in terra svizzera*, pp. 189-192 e la lett. 19/29 marzo 1687 degli ambasciatori svizzeri *Roy* e *Forestier* alla *Signoria di Zurigo*, in *Arch. Stat.* di *Zurigo*, A. 213, 7.

e Pöet, lungi dal fomentare la rivolta, fecero opera di persuasione presso i loro fedeli, patrocinando l'espatrio ed incorrendo in maltrattamenti e minacce da parte dei valdesi più facinorosi. Ed aggiunge che essi in più lettere dichiararono al Cavaliere di Luserna, il quale, per incarico del duca, li esortava alla sottomissione, di essere dispostissimi ad ubbidire, ma di non poterlo fare a causa della violenza dei dissidenti: che perciò lo pregavano di volerli porre sotto la protezione del sovrano ed accettare in deposito qualche somma di danaro, ch'essi gli consegnavano fidando nella sua amicizia. Ma il Cavaliere di Luserna non avrebbe fatto recapitare le lettere alla Corte e si sarebbe trattenuto il danaro (37).

5. — *Le fatali tergiversazioni della Valle di S. Martino.*

La Valle di San Martino, sebbene fin dai primi di aprile, per bocca dei suoi delegati, avesse manifestato l'intenzione di rimettersi ai consigli dei deputati svizzeri e di accettare l'espatrio come il minore dei mali, in parte persuasa dagli argomenti captiosi del ministro Arnaud, in parte piegata dalla violenta reazione di coloro che volevano la resistenza ad oltranza, aveva finito col far causa comune con i Valdesi delle altre valli e nell'ultima assemblea di Roccapiatta (19 aprile) aveva solennemente dichiarato di voler anch'essa rimettere il suo destino a Dio ed alle armi.

Aveva grande influenza nella valle Giovanni Malanotto, ricco mercante e possidente dei Chiotti, padre del ministro di Angrogna, Guglielmo Malanotto. Erano suoi amici non solo molti magistrati ed ufficiali ducali di val San Martino e di Val Perosa, ma lo stesso governatore francese di Pinerolo, marchese di Herleville, il quale a più riprese nelle settimane precedenti lo aveva esortato a sottomettersi ed ad abiurare la sua fede, assicurandogli la propria protezione (38).

---

(37) Gli Inviati svizzeri Roy e Forestier nella loro lettera cit. riferiscono la risposta fatta dal ministro San Tommaso alla loro appassionata difesa della innocenza dei ministri valdesi. « Cependant Monsieur le Marquis nous asseurat du contraire et qu'ils (i ministri valdesi) avoient plustost escrit des lettres pour les (i valdesi) encourager à resister: il nous dit aussi qu'il scavoit pour certain que le Chevallier de Luzerne estoit amy de ces ministres et que s'il avoit eu de semblables lettres, il les auroit fait voir, outre quelles pouvoient estre supposées: ce qui nous fit assez connoistre qu'on n'avoit pas envie de les liberer ».

(38) Già abbiamo accennato alle pressioni che il marchese D'Herleville, governatore di Pinerolo, aveva ripetutamente fatte su Giovanni Malanotto, fin dal marzo precedente, perchè si convertisse (v. cap. XI, in *Boll. Studi Vald.* n. 94 — agosto 1953, p. 13). Sappiamo che il Malanotto, o in previsione dell'espatrio o sotto la minaccia della guerra, aveva affidato in deposito danari, vesti ed oggetti preziosi al comandante della Perosa, Conte Broardi, ed al governatore stesso Herleville. Cfr. A. S. T., *Prov. di Pinerolo*: *Valli di Luserna* m. 20 n. 1: *Lettere di vari*, s. d., fasc.: « Bronardi (o Broardi) della Perosa et habitante in essa haver li denari del Mallanotto, et il sudetto haverli consegnati al sr. governatore di Pinerolo, come anche due coffani di scritture et altre robbe: dice poterli essere denari e non haverli veduti et il sudetto Mallanotte tiene le chiavi »; cfr. inoltre le lettere di Giov. Malanotto al sig. Broardi, da noi pubblicate in « *Valdesi a Torino sulla fine del secolo XVII* », in *Boll. Stor. Bibliogr. Subalp.* a. 1924, t. XXVI n. III-IV, doc. II.

Alle insistenze del marchese si aggiunsero anche quelle personali del generale Catinat. Infatti i biografi del generale (39) narrano che il Catinat, sapendo quale grande ascendente avessero nella Valle di San Martino i membri di questo casato, fece chiamare presso di sè tre fratelli Malanotto, che avevano fama di essere i capi della rivolta, e tra essi il suddetto Giovanni. Avutili alla sua presenza, si sforzò di dimostrar loro « que leur perte était certaine, s'ils vouloient résister davantage aux ordres du Roy: que s'ils consentaient à se convertir, ils épargneraient le sang de leur femmes et de leurs enfans: qu'ils seraient vaincus indubitablement et écrasés par les troupes du roy ». A queste parole i fratelli Malanotto avrebbero risposto che essi erano personalmente disposti a sottomettersi, ma che era impossibile risolvere il popolo ad abbandonare la religione dei suoi padri, perchè esso aveva giurato di morire piuttosto che mutare il suo modo di pregare. Di fronte a questa risposta il Catinat— a detta dei suoi biografi — sarebbe rimasto per un momento perplesso ed ammirato; ma poi l'obbligo dell'ubbidienza dovuta al re avrebbe ripreso il sopravvento nel suo animo di militare. « Catinat sentoit la force de ces raisons et ne voyant point de crime dans ce respect pour les préjugés de leur enfance, il sentait que le fanatisme religieux aux prises avec l'intollérance et le dispotisme alloit entrainer les maux les plus affreux: mais il fallait obéir. Il renvoya les trois chefs et se disposa à faire la guerre à ces malheureux montagnards victimes de leur foi et de leur vénération pour la religion de leurs pères » (40).

Le ferme parole del generale, che non lasciavano adito a speranze di clemenza, e, più di tutto, la vista del formidabile apparato militare dell'esercito francese, che doveva operare contro la valle di San Martino, furono forse le cause che fecero vacillare i fieri propositi di resistenza di quelle terre montane, che nei piani dei capi valdesi avrebbero dovuto costituire una delle chiavi di difesa.

Gli avvenimenti, che seguirono, sono assai incerti e contraddittori non tanto nella sostanza dei fatti, quanto nei particolari e nelle date.

L'autore della « Histoire de la Persécution » (41) racconta che il 20 aprile, allo scadere della tregua, gli abitanti della Valle di San

---

(39) V. soprattutto: M. Bernard, *Mémoires et correspondance*, mis en ordre et publiés d'après les manuscrits autographes et inédits conservés jusqu'à ce jour dans sa famille. Paris, 1819, t. I, 22-23; Em. de Broglie, *Catinat: l'homme et la vie*, Parigi 1902, pp. 38 e segg.

(40) Bernard, *op. cit.*, *loc. cit.*

(41) *Hist. de la Persécution*, p. 14. « ...les communes des Vallées... firent encore une assemblée à Rocheplate le 19 Avril; elles persistèrent dans la résolution de ne point accepter l'Édit et de se deffendre... La vallée de S. Martin entra dans cette déliberation comme les autres: mais ne l'executa pas. Quelques uns de cette vallée changèrent de sentiment sans en donner avis aux autres vallées. Et les Directeurs de l'Église de Villeseche écrivirent aux Ambassadeurs qui estoient encore à Turin sur le point de leur départ une lettre datée du 20 Avril par laquelle ils leur declarèrent qu'il vouloient executer l'Édit pour pouvoir se retirer. Un des Ambassadeurs prit le soin d'aller au Camp pour demander un saufconduit; mais on le luy refusa sous pretexte qu'on ne l'avoit pas demandé dans le temps ». Cfr. anche le « *Memorie del notaio Daniele Fornerone* », in loc. cit. p. 15: « Peu de

Martino, venendo meno all'unione giurata, e senza avvisare i confratelli delle altre valli, decisero improvvisamente di sottomettersi e di espatriare. Inviarono perciò una lettera agli ambasciatori svizzeri, che erano ancora in Piemonte, per informarli della loro improvvisa decisione e per pregarli di voler loro procurare il salvacondotto del duca e qualche breve rinvio per ritirarsi. Uno degli ambasciatori galoppò in tutta fretta alla volta del campo di Bricherasio per implorare la grazia sovrana: ma ebbe per risposta che ormai il tempo era scaduto e che non si poteva più concedere nessun passaporto. Così, volenti o nolenti, anche gli abitanti di Val San Martino furono coinvolti nella guerra generale e per la loro irresolutezza e per la loro impreparazione pagarono uno dei più duri tributi di sangue e di rovine.

A questa versione — seguita dalla tradizione valdese — si possono contrapporre alcune dichiarazioni e giustificazioni di Giovanni Malanotto, che fu parte principale nell'improvvisa defezione della Valle.

Fatto prigioniero durante il corso della guerra e condotto nella cittadella di Torino, il Malanotto il 24 maggio 1686 scriveva una lettera al signor Broardi, comandante della Perosa, per giustificare la sua condotta e per sollecitare dalla sua amicizia qualche temperamento alla dura prigionia, alla quale egli era — a suo parere— ingiustamente sottoposto (42).

Il Malanotto ricorda come egli e parecchi altri della valle di San Martino fossero risoluti ad ubbidire all'editto del 9 aprile e come avessero incaricati i Padri della Missione del Perrero, Girolamo ed Ambrogio, di recarsi a Luserna per far sapere all'Intendente Morozzo la loro intenzione di espatriare e per averne la protezione ed assistenza. A conferma di queste intenzioni il Malanotto aggiunge che egli fin dal lunedì 22 aprile aveva mandato a prendere sua moglie, la quale si era rifugiata nell'alpestre vallone di Massello (43) con altre donne, vecchi e fanciulli, ripromettendosi di partire tutti insieme il giorno seguente. Il Malanotto, male interpretando l'editto, credeva di essere in tempo a partire il 23 di aprile, poichè solo in quel giorno l'editto fissava il concentramento in Miradolo e la partenza dei valligiani di San Martino, che fossero disposti ad esulare. Ma in quel giorno stesso le truppe francesi iniziarono le loro operazioni di guerra in Val Perosa. rendendo impossibile l'uscita del Malanotto e dei

---

jours après se convoqua un'autre assemblée et Messieurs de Val St. Martin ne nous avertirent point de l'acte de soumission qu'ils avoient fait de vouloir sortir, selon le dit ordre du 9 avril, avec promesse de ne vouloir point prendre les armes. Comme en effect ils ont donné entrée à l'armée française sans nous en avoir donné la moindre notice. C'est ce qui nous a perdu ». Secondo la « Substanzliche Deduction, cit. la data della lettera dei Valdesi di Villasecca e Val S. Martino sarebbe pervenuta agli ambasciatori svizzeri solo il 22 aprile, quando si apprestavano a partire.

(42) V. le lettere di Giov. Malanotto, cià *cit.*, in *loc. cit.*, in data 21 maggio 1686.

(43) Il Malanotto aveva terre a Massello ed era padrone di tutte le praterie del vallone del Pis.

suoi aderenti. L'istanza del Malanotto non giunse al Morozzo (44) che il 22 aprile, insieme con le prime notizie dei fatti d'arme di San Germano. L'Intendente si affrettò ad inviare la supplica al marchese di San Tommaso, che si trovava al campo di Bricherasio, pregandolo di ottenere una risposta immediata dal duca e di fargliela avere al più presto, poichè i fatti incalzavano e c'era a temere che fosse troppo tardi.

Non avendo ricevuto risposta ed essendo sorpreso dagli avvenimenti guerreschi, il Malanotto dovette ritirarsi nell'alto della valle e solo la domenica o il lunedì seguente egli ed i suoi compagni poterono far consegna delle loro armi al principe Don Gabriele di Savoia. Le sue discolpe non furono però tenute per buone dalla Corte, che lo tradusse coi suoi familiari nella cittadella di Torino, dove terminò la sua esistenza dopo alcuni mesi di dura prigionia, di malattia e di stenti.

La defezione di una parte della Valle di San Martino — comunque essa sia avvenuta — ebbe irreparabili conseguenze sul sistema difensivo dei Valdesi, già di per sè assai precario e vulnerabile sotto molti aspetti.

Infatti, la resistenza disordinata e parziale della Valle, aprendo facilmente il passo alle truppe francesi, lasciò allo scoperto il fianco sinistro dello schieramento valdese e rese vana l'epica lotta che i valligiani combattevano nei valloni di San Germano e di Pramollo o sulle alture di Roccapiatta e della Vaccera.



Così, sotto funesti auspici, si iniziava questa guerra spaventosa, che in pochi giorni doveva riempire le valli di rovine e di morti, ed obbligare alla resa incondizionata tutto un popolo, che, meraviglioso per la nobiltà dei suoi intenti, ma troppo presumendo delle sue deboli forze, aveva pochi giorni prima osato sfidare le armi di due potentissimi eserciti, e che, per salvaguardare la sua fede, aveva temerariamente giurato davanti a Dio ed agli uomini di vincere o di morire.

Mentre sinistri bagliori di fiamme e dense colonne di fumo si innalzavano dalle case e dai villaggi incendiati e devastati e il cannone tuonava lugubremente nelle gole dei monti e la morte iniziava dovunque nelle Valli la sua tragica marcia di desolazione, gli ambasciatori, esclusi ormai da ogni contatto col Principe e coi Valdesi, ab-

---

(44) Lett. del *Morozzo* al ministro *S. Tommaso*, in *loc. cit.* (22 apr. 1686): « Ricevo in questo ponto l'inclusa con il biglietto del Giov. Malanotto in essa ingionto, et atteso il fatto d'armi che ho inteso esser seguito in S. Germano nell'Inverso di Perosa, ho stimato bene di transmetterla a V. E. col supplicarla di farla vedere a S. A. R. et intendere dalla medema se devo farli risposta e in qual maniera, non tralasciando di rapresentare che tal risposta, ove si stimi necessaria, non potrà arrivare alli Chiotti nella Valle di S. Martino che domani a sera... ».

bandonavano, profondamente amareggiati, la terra piemontese per fare ritorno in patria (24 aprile) (45).

Il giorno seguente (25 apr.), transitando per Chivasso e Vercelli, raggiunsero Novara ed il 26 aprile Milano, dove si trattennero fino al 28 del mese, visitando il Duomo, il Castello, l'Ospedale e le altre meraviglie della città. Ripartiti di là, passarono per Saronno, Como, Mendrisio, Codelago, Bellinzona ed Airolo, valicarono il colle del Gottardo e, scesi a Fluele, si imbarcarono sul Reno, seguendolo fino a Kappel. Di lì il 4 maggio proseguirono per Zurigo, dove popolo ed Autorità li accolsero con ansiosa trepidazione.

Della loro ambascieria i Muralt ed il loro segretario Gossweller redassero parecchie Memorie e Relazioni, che abbiamo riassunte nel corso del nostro studio, ed alle relazioni aggiunsero anche un minuto computo delle numerose spese sostenute per vitto, alloggio, mezzi di trasporti, mance, donativi e sovvenzioni a miseri Valdesi. Il costo totale della loro missione in Piemonte salì a 1.000 doppie (dublonen) in moneta bernese, o a 6.600 golden in valuta zurighese (46).

Per quanto l'ambasceria avesse causato forti spese e numerose brighe e fosse terminata col più completo insuccesso, tuttavia i Cantoni Evangelici non cessarono, anche nei mesi seguenti, di seguire da vicino le sorti dolorose del popolo valdese e di cogliere ogni occasione per supplicare dal duca e dai suoi ministri qualche atto di misericordia e di grazia a favore dei miseri scampati all'immane eccidio.

Per la generosa assistenza concessa dai Cantoni ai miseri, che languivano nelle prigioni del Piemonte o per l'aiuto dato agli esuli immigrati nelle proprie terre, il popolo valdese miracolosamente scampò e risorse dalla sua totale estinzione!

ARTURO PASCAL.

---

(45) Cfr. la « *Substanzliche Deduction* », in *loc. cit.*; KLINKERT, *op. cit.* p. 75.

(46) Cfr. « *Rechnung über das Einnemmen und Aussgeben der Reiss naher Genff und Turin vom* 10. *te Febr. biss* 24. *te Aprilis* 1686, in ARCH. STAT. BERNA, *Piemont-Buch C* (copia in *Arch. Soc. Studi Vald.* in Torre Pellice); KLINKERT, *op. cit., loc. cit.*

Un episodio ignorato del Risorgimento

Le Società Bibliche e l'Italia

Chi scorra i « costituti » di Federico Confalonieri, durante quel processo che terminò con la reclusione allo Spielberg del patriota lombardo, troverà che in uno di essi — per esattezza il « costituto » XXX dell'8 settembre 1822 — si parla diffusamente di contatti avuti dal conte nel 1820 con un certo Tartaro, agente della Società Biblica Britannica e Forestiera (1). Si tratta in verità di un episodio assai modesto, rispetto al quadro generale del processo Confalonieri. Anch'esso, però, serve a rammentarci che esiste una storia sconosciuta, tuttavia da investigare: quella degli sforzi compiuti dai protestanti per diffondere la Bibbia fra gli italiani, al tempo del nostro Risorgimento. E che tale storia sia magari piccola in sè stessa, ma non priva di un certo interesse, lo dimostra la testimonianza autorevole del principe di Metternich in persona, il quale — elencando i vari fattori di « disordine » europeo — non esitava a comprendervi, oltre ai giansenisti ed ai metodisti, anche « les promoteurs éclairés des Societés Bibliques » (2). Potrà dunque valer la pena di frugare un po' negli archivi e nelle biblioteche italiane ed inglesi per fare luce sulla questione.

Di un progetto di diffusione in Italia della Bibbia si può trovare traccia già ai primi del secolo XVIII. Come è noto, dall'ondata di fervore protestante, destato in Inghilterra dalla rivoluzione del 1688 e dalla lotta contro la monarchia cattolica del Re Sole, persecutrice dei riformati, trasse origine, fra l'altro, anche la fondazione di uno dei massimi organismi di propaganda e divulgazione religiosa dell'anglicanesimo, la *Society for promoting Christian Knowledge* (3). Fondata nel 1698 sotto le dirette dipendenze dell'episcopato anglicano e quindi legata, se non altro indirettamente, a tutte le fortune dello stato inglese, quest'ultima non tardò a sfruttare i successi conseguiti dalla Gran Bretagna in seguito alle guerre della Lega d'Augusta e del-

(1) *I costituti di F. Confalonieri*, a cura di Fr. Salata, Bologna, 1940, II, pp. 30-39.

(2) Metternich, *Memoires*, Paris, 1881, III, p. 142.

(3) Su cui v. W. O. P. Allen, E. Mc Clure, *Two hundred years; the history of the S.P.C.K.* (1698-1898), London, 1898.

la Successione Spagnola, per allargare al di là della Manica il raggio delle proprie attività. All'indomani dunque della vittoria su Luigi XIV, sanzionata dalla pace di Utrecht, cioè nel 1719, la S. P. C. K. accarezzò il progetto di servirsi di Minorca, lasciata appunto dalla pace di Utrecht sotto il dominio inglese, come di una base per la diffusione della Scrittura e di opere religiose in traduzioni spagnole ed italiane, nei paesi contermini del Mediterraneo.

Benchè al progetto si interessasse assai il governatore dell'isola, Lane, e si cercassero a Londra gli opportuni mezzi finanziari (4), non sembra però che il piano sia mai stato tradotto in pratica. Quasi un secolo doveva passare, anzi, prima che il protestantesimo inglese si accingesse a qualcosa di simile. Anche l'episodio del 1719, tuttavia, pure tanto fuggevole e circoscritto, può avere un qualche interesse per lo storico. Se ci si chiede, infatti, in che parte d'Italia la S.P.C.K. potesse sperare di trovare un terreno favorevole alla propria iniziativa, si è costretti a scartare, per ovvie ragioni, lo Stato Pontificio, la Toscana sonnolenta e bigotta degli ultimi Medici e l'ampia porzione della penisola allora dominata dall'Austria: non resta dunque che pensare al regno sabaudo di Vittorio Amedeo II, il quale era in rapporti così stretti con l'Inghilterra (anche a parte certi vaghi progetti di successione al trono inglese, di cui pure si parlava a quel tempo) ed in così aspro conflitto giurisdizionalistico con la Santa Sede, da suscitare a Roma il timore di una ripetizione dello scisma di Enrico VIII. Che nel Piemonte, effettivamente, si guardasse allora con interesse al protestantesimo in genere ed all'anglicanesimo in particolare, lo ha dimostrato Franco Venturi, nell'eccellente monografia da lui dedicata di recente a quel bizzarro conte di Passerano, che tentò appunto di convincere Vittorio Amedeo II ad imitare Enrico VIII e dopo il fallimento del suo tentativo cercò scampo alle ire curiali in Inghilterra ed in Olanda (5). Non è impossibile dunque che a Londra, sapendo quel che si agitava alla corte di Torino, si pensasse proprio al regno sabaudo nel progettare la creazione a Minorca di un centro di propaganda religiosa. Manco a farlo apposta, l'anno 1719 coincide all'ingrosso con la data, cui il Passerano faceva risalire, in un suo *Récit* autobiografico, l'inizio del proprio passaggio dal cattolicesimo a posizioni di stampo protestante.

---

(4) Così una lettera, a firma Henry Newman, del 28 dicembre 1719, al governatore Lane di Port-Mahon: « ... as for the expense of printing the New Testament etc. in Spanish or in Italian, or both, let but a small part of the sequestered ecclesiastical revenues or other appropriated public fund be offered as a nest egg to draw in contributions, and I'm persuaded you will not want encouragement from here to perfect such an undertaking to your heart's desire. The Society, I'm sure, would be glad to give any assistance in their power to promote such a work, nor would the Archbishops and Bishops... be wanting... Nay I'm persuaded that the King himself would... do as much as could be desidered of him ». LONDRA, ARCHIVIO DELLA S.P.C.K. Tale Archivio ci è stato reso accessibile dalla cortesia del suo dirigente Mr. Skidmore, cui pertanto dobbiamo rivolgere un caldo ringraziamento.

(5) Cfr. FR. VENTURI, *Saggi sull'Europa illuminista: Alberto Radicati di Passerano,* Torino, 1954. Su cui v. anche G. SPINI, FR. VENTURI, *Dai libertini agli illuministi,* in « Rassegna Storica del Risorgimento » XLI (1954), pp. 790-808.

Del resto, anche a parte l'episodio suaccennato, il Settecento italiano è un po' tutto secolo di vivacissimo interesse per la Sacra Scrittura, chè troppo esso ferve di controversie regalistiche e giansenistiche, perchè il testo biblico non debba essere invocato a gara dai contendenti. La stessa Santa Sede, nel 1757, solleva alquanto l'interdizione posta dalla Controriforma sulla lettura in volgare della Bibbia, consentendola, se non altro, in versioni approvate dalla Chiesa o munite di un apparato di note tratto da autori cattolici. E più il secolo s'inoltra, più fioriscono le traduzioni in italiano e le ristampe: basterebbe ricordare soltanto la famosa traduzione del Martini, pubblicata nel 1769-81, o l'edizione con il commento del Quesnel, pubblicata nel 1786-89 sotto gli auspici del vescovo giansenista di Pistoia Scipione de' Ricci. Nè è da escludere una certa diffusione in Italia della stessa versione Diodatina: basterebbe a provarla quel passo della *Vita* dell'Alfieri, ove l'astigiano narra di avere studiato la Bibbia, dal 1799 in avanti, valendosi della Diodatina per comprendere il testo greco ed ebraico.

Si tratta però di iniziative di parte cattolica o di circolazione affatto spontanea della Diodatina; non già di iniziative promosse dai protestanti. Si tratta quindi di materia estranea all'argomento dello studio presente, su cui non è il caso, in questa sede, di soffermarsi ulteriormente. Al massimo, potremo notare con una certa curiosità la coincidenza nel tempo di questi studi alfieriani con quella rinascenza di biblicismo, che ha luogo negli stessi anni nel mondo protestante, aprendo la via, dopo vari tentativi di minore importanza, alla nascita della *British and Foreign Bible Society* (6). La B.&.F.B.S. è fondata nel 1804: poco dopo che la morte ha interrotto per sempre gli studi dell'Alfieri sulla Scrittura. Coincidenza casuale? O suggestivo indizio di tutto un travaglio generale degli spiriti, duramente provati dalla bufera rivoluzionaria ed esasperati dalla soldatesca prepotenza francese, i quali anelano ormai a trovare nuovo fondamento etico-religioso, dopo tanto apocalittico sconvolgimento?

E' un fatto, comunque, che la nascita e la rapida fortuna della B.&.F.B.S. sono legate strettamente al clima della lotta contro Napoleone e contro l'imperialismo francese. Se per un verso, infatti, si riallacciano al lungo retaggio del pietismo settecentesco, con le sue istanze umanitarie e missionaristiche, per un altro appartengono già al clima della reazione romantica contro il razionalismo giacobino, in nome della tradizione cristiana, del sentimento e dell'interiorità appassionata. In quanto tendono alla conquista del mondo intero in nome del cristianesimo, alla pari di iniziative coeve dello stesso genere — basta pensare alla nascita nel 1799 della *Church Missionary Society* — rientrano perfettamente nel clima di esigenze universalistiche, di attese escatologiche e di disegni d'istaurazione di una

(6) Su cui v. G. Browne, *The history of the B.&.F.B.S., from its institution in* 1804, *to the close of its jubilee in* 1854, London, 1859; Canton, *The history of the B.&.F.B.S.*, London, 1904-10. Importanti altresì i *Reports* annuali pubbl. dalla Società, di cui largamente ci siamo valsi per lo studio presente.

nuova età cristiana, determinato dallo spavento per l'alluvione rivoluzionaria e poi dalla lotta contro Napoleone, veduta come lotta apocalittica contro la Bestia, sino al trionfo della Nuova Gerusalemme. Partecipi anch'esse, in qualche modo, della grande insurrezione europea del primo Ottocento contro il regime della sciabola ed il brutale machiavellismo del Bonaparte, riuniscono — in sostanza — non poche delle idealità che presiederanno fra breve alla nascita della Santa Alleanza, in quanto comunità ecumenica di tutti i cristiani, con alcune almeno delle aspirazioni di ciò che potremmo definire l'antinapoleonismo « di centro-sinistra », per distinguerlo da quello « di destra » del Metternich e degli emigrati, cioè dell'anti-napoleonismo dei ginevrini di Coppet, dei patriotti tedeschi, dello zar Alessandro della prima maniera e magari di Lord Bentinck o dei « Veri Italiani ». Valga quello che valga l'episodio, proprio nel 1803, cioè alla vigilia della fondazione della B.&.F.B.S., nella Francia napoleonica cessa di esistere un'analoga *Societé Biblique,* che i protestanti avevano fondato nel 1792, all'ombra della *liberté* promessa dalla Rivoluzione.

Logicamente, pertanto, i primi fondatori e promotori della B.&. F.B.S. non vengono dagli ambienti inglesi più rigidamente tradizionalisti, sibbene da quello degli « evangelicals », imbevuti di pietismo romantico e al tempo stesso di « illuminata » filantropia. Da una di queste cerchie di pietisti, ad esempio, — la *Clapham Sect* — vengono tanto il fondatore della *Church Missionary Society,* John Venn (1759-1813), quanto il primo presidente della B. &. F. B. S., Lord Teignmouth (1751-1834), cioè l'antico governatore generale dell'India sir John Shore, divenuto con gli anni Pari d'Inghilterra e filantropo zelantissimo. Ed anima stessa della *Clapham Sect* è un altro dei fondatori della B.&.F.B.S., cioè Zachary Macaulay (1768-1838), padre del famoso Thomas Babington Macaulay ed apostolo dell'abolizione della schiavitù nei negri. Nè dissimili affatto sono quelli che con loro lavorano alla istituzione della Società, come l'ammiraglio Lord Gambier (1756-1833) o l'altro apostolo dell'anti-schiavismo, William Wilberforce (1759-1833), il ben noto parlamentare ed amico del Pitt, ovvero il celebre predicatore del « Risveglio » scozzese, Robert Haldane (1764-1842) ed il ricchissimo discendente di banchieri e deputato al Parlamento Henry Drummond (1786-1860). Tutta gente, come si vede bene, dalla solida posizione sociale e dagli ancora più solidi patrimoni, lontanissima da ogni tentazione giacobina e ligia al più ortodosso patriottismo anti-francese e magari al partito tory addirittura. Il che non toglie, tuttavia, che — nel clima del tempo — la loro iniziativa, proprio per il suo carattere filantropico, universalistico e — diciamo così — « populista », assuma un colore poco meno che sovversivo agli occhi dei più testardi tradizionalisti. Non per nulla, oltre alle simpatie di anglicani « evangelicals », la Società Biblica riscuote quelle di scozzesi presbiteriani — se non altro di origine — come lo Haldane, appunto, od il fantasioso Edward Irving (1792-1834), e di veri e propri *dissenters,* come il filantropo quacchero William Allen (1770-1843). Ma non per nulla altresì ri-

scuoterà le antipatie cordiali dell'aristocrazia e dell'alto clero ligi alla *high and dry school*. Quel Lord Shaftesbury, che nel 1851 divenne egli stesso presidente della B.&.F.B.S., ricordando la propria infanzia, trascorsa proprio in questo ambiente *high tory*, poteva scrivere: « I distinctly remember how often it was impressed upon my mind that the Bible Society — which was founded when I was three years old — was an evil and a revolutionary institution, opposed alike to Church and State » (7).

Altrettanto logicamente, dunque, la B.&.F.B.S. trova fuori d'Inghilterra il suo miglior terreno di espansione proprio là dove sono attive le forze dell'anti-napoleonismo in genere e quelle di « centro-sinistra » in particolare. La Germania luterana e romantica, ad esempio, è tra le prime ad aprirsi — grazie anche agli sforzi di un infaticabile agente della Società Robert Pinkerton — alla sua attività: il filantropico zar Alessandro I ne diviene sostenitore entusiastico e promuove la fondazione di una Società Biblica, affiliata a quella di Londra, nel proprio Impero: Malta, donde entrano clandestinamente nella penisola i giornali del Barzoni o del Bozzi Granville, destinati a fomentare l'agitazione liberale contro Napoleone, oppure la Sicilia, ove Lord Bentinck farà proclamare nel 1812 la Costituzione, forniscono alla B.&.F.B.S. le basi di operazione rispetto all'Italia: uno degli organi più vicini alla cerchia liberale di Coppet, cioè la *Revue Britannique*, si affretta alla caduta di Napoleone a consacrare un proprio articolo all'opera della Società (8).

Affatto in chiave, infine, con il clima della lotta contro Napoleone è anche il tentativo di collaborazione ecumenica che, attraverso la Società, il protestantesimo anglo-sassone cerca di istaurare non solo col luteranesimo germanico e scandinavo, ma altresì con l'ortodossia russa ed il cattolicesimo latino. Siamo, evidentemente, sul terreno delle tradizionali diffidenze pietiste verso gli « aridi » dogmi, in nome delle « esperienze » interiori e del sentimento, ovvero dell'umanitarismo spiritualistico dei quaccheri, degli ernuti o degli unitariani, come quello che proprio adesso trionfa in Ginevra col prevalere dei neo-sociniani in seno al pastorato locale: sul terreno dei buoni sentimenti e delle buone azioni, si sa, tutti i gatti sono bigi. Ma siamo sul terreno altresì della preparazione ideologica della Santa Alleanza, come comunità ecumenica dei cristiani di ogni confessione e riconciliazione fra tradizione cristiana e « lumi » filantro-

(7) Cfr. Hodder, *The life and work of the 7th Earl of Shaftesbury*, London, 1889, I, pp. 43-4. Sui personaggi sopra citati, oltre alle voci relative del *Dictionary of National Biography* (non di rado assai interessanti, perchè basate su testimonianze di conoscenti personali), v. Ch. Shore, 2nd Baron Teignmouth, *Memoir of the life and correspondence of J. Shore, 1st Baron Teignmouth*, London, 1843; H. Furber, *The private record of an Indian Governor-generalship; the correspondence of sir J. Shore* etc., Cambridge (Mass.), 1934; Al. Haldane, *The lives of R. H. and his brother* etc., London, 1852; Margaret O. W. Oliphant, *The life of E. Irving*, London, 1862; W. Allen, *The life of W. A., with selections of his correspondence* etc., London, 1846.

(8) *XIIth Report of the B.&.F.B.S.* (1816), p. 232.

pici di stampo rousseauiano (9): cioè il terreno su cui, sino al 1814, riuscirà bene o male a reggersi la collaborazione fra « destra » e « centro-sinistro » dell'anti-napoleonismo. Inutile spiegare come la scomparsa dell'Uomo fatale debba, ben presto, dissipare questa rete di idilli equivoci e di confusioni in buona fede, portando « Italici puri » e spagnoli di Cadice in galera, trasformando i sogni umanitari dello zar nella bieca realtà delle alleanze metternichiane, mettendo alle prese « evangelicals » e sociniani in Ginevra, e chiudendo ogni strada alla collaborazione ecumenica tra cattolici e protestanti. Sino al 1814, tuttavia, questo idillio sussiste e su di esso, in buona parte, si fonda l'espansione della Società Biblica fuori d'Inghilterra.

Un giorno, quella perfida linguaccia toscana d'un Beppe Giusti metterà bellamente in canzonatura

« ... il genio umanitario,
che del mondo stazionario
unge le carrucole. »

Ma nell'Europa in lotta contro Napoleone, anche una Bibbia umanitaria, o romanticamente pietista, o sorgente di illuminazioni interiori alla de Krüdener, è qualcosa di molto più elevato e puro — così dal punto di vista strettamente religioso, come da quello più generico dei valori umani — di un cesarismo giacobino, asperso di acqua benedetta concordataria per mero espediente di *real-politik*. E' spiegabile quindi come la Bibbia abbia un discreto successo nello stesso ambiente italiano. La B.&.F.B.S. stampa per la prima volta un N. T. in italiano, nella versione Diodati, nel 1808: nel 1810 il successo è già tale da consigliare di ricorrere alle stereotipie, donde negli anni successivi si trarranno sempre nuove ristampe (10); nel 1814 il volume totale della circolazione ascende alla rispettabile cifra di 14.000 copie. Un dr. Naudi, cattolico, professore di medicina a Malta, si fa strenuo propagatore di questo N. T. nella propria isola e nelle terre vicine coperte dall'*Union Jack*, come le Isole Ionie e la Sicilia. Quivi il nome del Diodati solleva sulle prime delle difficoltà; ma l'arcivescovo di Messina affida l'esame del libro ad una commissione di dotti ecclesiastici, la quale si pronunzia così favorevolmente da indurre il presule ad accordare libera circolazione all'opera (11).

A Messina stazionano gli inglesi, da cui dipendono ormai le sorti del trono borbonico nell'isola: sono tanti, anzi, e tanto influenti che vi si stampa persino un giornale intitolato *La gazzetta britannica*. E Lord Bentinck spadroneggia in Sicilia, così da cacciarne un bel giorno la stessa regina Maria Carolina ed imporre la Costituzione del 1812. Ma anche nel resto d'Italia corrono tempi troppo agitati, perchè sia possibile una reazione vigorosa da parte del clero, contro la Società Biblica. *Contro le Società Bibliche* s'intitola appunto uno

---

(9) Su cui v. le ottime pp. di H. G. Schenk, *The aftermath of the Napoleonic wars*, London, 1947, cap. I passim.

(10) Tale pensiamo sia, p. es. un'edizione Londra, Shacklewell & Rutt, 1813, del N. T. Diodati, esistente nel British Museum.

(11) G. Browne, *History* cit. II, pp. 17-21.

scritto del sacerdote piemontese Pio Brunone Lanteri, infaticabile organizzatore dell'estrema destra clericale dell'anti-napoleonismo italiano, attraverso una sorte di massoneria cattolica, la *Amicizia Cristiana,* che da Torino dirama le sue propaggini clandestine nel resto della penisola. Ma il Lanteri stesso, confinato già nel 1811 dalla polizia napoleonica, non può fare circolare che manoscritto il suo opuscolo, attraverso i fidati canali della propria società semi-segreta (12). Bisognerà attendere il Congresso di Vienna, insomma, perchè una controffensiva cattolica cominci a delinearsi.

Appunto da Vienna, infatti, mentre il Castlereagh manda bellamente a farsi benedire le speranze di libertà e di indipendenza sino a ieri alimentate fra gli italiani da Malta o dalla Sicilia, il nunzio papale Severoli lancia il primo grido d'allarme, inviando nel novembre 1814 una lettera al card. Pacca, reggente in assenza del Consalvi la Segreteria di Stato del pontefice Pio VII, per avvertirlo che la Società Biblica, in sostanza, non è che una reincarnazione della Massoneria e di altre società consimili (13). Anche quel grido d'allarme, tuttavia, cade nel vuoto per il momento: c'è ben altro da pensare, in giorni così drammatici. E gli inglesi della B.&.F.B.S., dal canto loro, sono troppo sicuri della propria ortodossia anti-rivoluzionaria e troppo imbaldanziti dalla caduta di Napoleone per badarvi. Certi, anzi, di rinnovare i rapidissimi successi ottenuti negli anni precedenti in Germania, nella Scandinavia ed in Russia, si lanciano alla conquista del continente appena appena liberato, inondandolo di copie delle Scritture e costellandolo di Società Bibliche affiliate alla centrale londinese. La Svizzera riformata è tra le prime ad essere espugnata: a Ginevra, come si è visto, la *Revue Britannique* tesse l'elogio della Società; a Losanna ed a Basilea sorgono Società Bibliche. Troppo logico che di là si guardi alla Francia ed all'Italia, come a promettenti campi d'azione: se in Francia si dovrà attendere sino al 1818 per veder sorgere una *Société Biblique,* un rev. Thomas Sims della Chiesa Stabilita, già nell'autunno del 1814, è sceso in Italia a cercarvi dei valdesi. Di lì a poco, pertanto, proprio per opera del Sims, sorge a Torre Pellice una Società Biblica, avente come presidente Pietro Geymet e come segretario un suo nipote ed assiduo collaboratore, il pastore P. Bert.

Si capisce bene il perchè della scelta dello Geymet a presidente della Società: ex-moderatore della Chiesa Valdese, poi sotto-prefetto nella amministrazione francese e quindi insegnante nella *Ecole Latine* e promotore indefesso di iniziative filantropiche tra la popolazione delle Valli, costui era certo una delle personalità di maggiore rilievo del minuscolo mondo valligiano. Anche se, d'altra parte, vien da pensare alle accuse di massonismo, rivolte dal nunzio Severoli alla Società Biblica, ricordando come lo Geymet, sotto Napoleone, fosse « ve-

(12) Cfr. T. Piatti, *Un precursore dell'Azione Cattolica; il servo di Dio Pio Brunone Lanteri,* Torino, 1934, p. 117.

(13) Cfr. I. Rinieri, *I costituti d. Confalonieri* etc., Torino, 1902, p. 120.

nerabile » della loggia massonica di Pinerolo (14). La missione del rev. Sims, ad ogni modo, sarà feconda di frutti di una certa importanza. Proprio il Sims è l'autore di una *Brief Memoir respecting the Waldenses... the result of observations made during a short residence amongst that interesting people in the autumn of* 1814, con cui si inizia quella vasta letteratura filo-valdese, che avrà tanto successo nei paesi protestanti ai primi del sec. XIX e desterà, specie in Inghilterra, tanto larghe simpatie verso il travagliato popolo delle Alpi (15). D'altra parte, la Società Biblica valdese da lui promossa, a breve distanza dalla propria fondazione, sarà costretta a dichiarare di poter fare ben poco, attesa l'estrema povertà della popolazione delle Valli (16) e quindi porterà logicamente l'ambiente « evangelical » a porsi il problema dell'assistenza a questi sventurati correligionari. Se anche il filo-valdismo degli inglesi ha un suo posticino nella storia del Risorgimento italiano, se non altro per il destro che offrirà un giorno al Cavour di servirsene per guadagnare simpatie alla causa dell'indipendenza d'Italia, la venuta del rev. Sims a Torre Pellice ha dunque diritto ad un suo momento di attenzione.

A dire il vero, i valdesi — a cominciare proprio dallo Geymet — negli anni precedenti al 1814, hanno commesso i loro bravi peccatucci di « giacobinismo », accogliendo i francesi e parteggiando per Napoleone (17). Ma gli « evangelicals » non vanno a rivangare il passato e son ugualmente disposti ad aprire le braccia a « that interesting people ». I buoni valdesi sono semplici di costumi ed incorrotti dalla civiltà, come tanti personaggi di Gian Giacomo Rousseau: vivono a contatto con la Natura, badando ai loro campicelli ed alle loro vaccherelle, come in un'innocente arcadia alla Gessner: sono vittime del « fanatismo » contro cui tuonano ugualmente quaccheri di Londra e sociniani di Ginevra: sono poveri e tribolati davvero, tanto da commuovere ogni cuor di « illuminato » filantropo. Come non appassionarsi per loro? Quell'anima bella dello zar Alessandro, nel 1822, allorchè il suo amico quacchero Allen gli porgerà un memoriale sulle sventure dei valdesi, per la gran commozione passerà una notte intera a piangerci sopra a calde lacrime. Come se non bastasse, la Chiesa Valdese è molto antica e quindi molto *respectable*: più antica della Riforma stessa, anzi, su per giù come la Chiesa Stabilita d'Inghilterra. Chissà che un po' di buona volontà non sia possibile indurla ad accettare i vantaggi incomparabili del sistema episcopale anglicano? Comunque, quella sua storia di persecuzioni, da un certo punto di vista, non è che una riprova di ciò che possa il leone britannico, incutendo coi suoi ruggiti un salutare spavento ai più tracotanti mo-

---

(14) Cfr. J. Jalla, *P. Geymet, modérateur de l'Eglise Vaudoise et sous-préfet de Pignerol*, in « Bull. d. Soc. d'Hist. Vaud. » LXI (1934), pp. 64-72.

(15) Cfr. A. Armand-Hugon, G. Gonnet, *Bibliografia valdese*, Torre Pellice, 1951.

(16) *XIIth Report* cit. pp. 238-40.

(17) Cfr., oltre all'art. cit. dello Jalla, quelli di D. Jahier, *Le Valli V. durante la Rivoluzione, la Repubblica e l'Impero francese*, in « Bull. » cit. ann. LII (1928) - LXVI (1936) passim., nonchè A. Armand-Hugon, *Le Valli V. dallo scoppio della Rivoluzione al Governo Provvisorio* (1789-98), Torre Pellice, 1951.

narchi del continente. Sulle orme del reverendo Sims, tutta una teoria di commossi britanni si avvia già alla volta di Torre Pellice, per fare la conoscenza dei valdesi. E fra loro, un Gilly od un Beckwith non tarderanno a spuntare.

Il *Report* dunque per il 1816 della B.&.F.B.S. annunzia che le Società Bibliche di Losanna e di Basilea si sono assunte l'incarico di rifornire le Valli delle Sacre Scritture. Di rincalzo, arriva dall'Inghilterra Robert Haldane, venuto a predicare il Risveglio a Ginevra (1816) ed a Montauban (1817), con tutta la forza di quella sua appassionata convinzione, che lo farà apparire nientemeno che un « Calvin résuscité » a qualche discepolo entusiasta e tutto il peso non trascurabile delle sue cospicue disponibilità finanziarie (18). Finanziatore appunto di edizioni della Scrittura in francese. lo Haldane figura pertanto nel *Report* del 1817 come munifico donatore alla Società losannese dei mezzi materiali necessari per l'opera tra i valdesi.

A questo punto, tuttavia, scoppiano le difficoltà più gravi. Già nell'ambiente protestante franco-svizzero, lo Haldane si trova alle prese con la ostilità del pastorato conservatore locale, imbevuto di socinianesimo. Ma più drammatica ancora è la crisi che si produce nel campo della collaborazione ecumenica tra cattolici e protestanti, allorchè — sempre nel 1816 — giunge a Vienna il solito Pinkerton, inviato dalla Società per convincere il Metternich e la corte imperiale a consentire all'espansione della propaganda biblica negli stati austriaci. Il nunzio Severoli, infatti, nel suo carteggio con il segretario di Stato Consalvi, non fa che ripetere su tutti i toni che la Società Biblica non è che « un surrogato delle antiche logge »; anzi, « la setta stessa degli Illuminati e dei Massoni » (19). Ed il Consalvi, dal canto suo, risponde bollando con parole di fuoco « questo diabolico impegno di moltiplicare le traduzioni della S. Scrittura in lingue volgari ». Se da una parte gli inglesi della B.&.F.B.S., nel loro entusiasmo alquanto ingenuo, non riescono a capire le serie ragioni per cui mai la Chiesa Cattolica potrebbe consentire ad una collaborazione interconfessionale del genere di quella da essi auspicata, dall'altra

---

(18) Cfr. Fr. Ruffini, *Metodisti e sociniani nella Ginevra della Restaurazione*, Firenze, 1936. E' però necessario ricordare che lo Haldane non era per nulla un metodista, ma unicamente un presbiteriano « risvegliato », il quale — per di più — negli anni seguenti, finì con l'accostarsi a posizioni di tipo congregazionalista e battista. Il Ruffini non ha tenuto conto del fatto che, ai primi dell'Ottocento, gli avversari dei « risvegliati » solevano affibbiare loro il nomignolo di « metodisti », indipendentemente da un'effettiva appartenenza o meno di costoro all'organizzazione wesleyana: si voleva infatti, con questo appellativo, mettere in berlina il « fanatismo » degli « evangelicals », assimilandolo a quello dei metodisti, e gettare su di loro un'ombra di discredito anche dal punto di vista sociale. Poichè i veri metodisti erano quasi sempre umili popolani, dare del « metodista » ad una persona di elevata condizione sociale come lo Haldane, equivaleva a dargli non solo del « fanatico », ma altresì dello « scamiciato ». Evidentemente il R. ha trovato che lo Haldane era definito per « metodista » nella pubblicistica di parte sociniana ed ha preso sul serio questa definizione, senza accorgersi che in realtà non era altro che uno scherzo beffardo!

(19) Mgr. Severoli al card. Consalvi, 31 gennaio e 17 luglio 1816 in M. Petrocchi, *Il card. Consalvi, la Restaurazione* etc., Firenze, 1941, pp. 212 e ss.

parte il prelato italiano — fresco ancora dei ricordi terribili della Rivoluzione, assillato dall'incubo delle congiure liberali e gravato oltre tutto dal peso di una mentalità troppo lontana da quella dei « risvegliati » per orizzontarsi sul conto loro — non riesce a vedere che imbroglio e malizia. E scrive iracondo al Severoli: « La nuova guerra, che hanno mosso i nemici della Chiesa, col promuovere traduzioni arbitrarie dei S. Libri in lingue volgari, è tanto più maliziosa e pericolosa, quanto più i protettori e promulgatori di sì fraudolento disegno affettano maggiore zelo per la religione di Gesù Cristo, e cercano di corromperla e distruggerla, colla sembianza di proteggerla e propagarla. Il numero infinito e continuamente crescente di quegli uomini di ogni classe e di ogni setta, che sono uniti o più tosto congiurano in questa lega, fa realmente spavento, non meno che il loro potere, i loro mezzi, le loro arti e soprattutto il favore e l'aiuto che ricevono da alcuni potenti » (20). Pensando alle accuse di criptoliberalismo o di eccessiva mitezza verso i nemici del trono e dell'altare, lanciate spesso in quel tempo contro il Consalvi dai « cardinali zelanti » e dagli ambienti austriaci, si può capire che fine possa attendere la missione del reverendo Pinkerton. Se un Severoli od un Consalvi lo prendono per agente di tenebrose congiure, il Metternich ne considera sovversiva la Società: nè intende comunque che i sudditi del suo Impero si dipartano dall'aurea norma *nihil de principe, parum de Deo.* Malgrado ogni suo sforzo in contrario, l'inglese è tosto costretto a ripartirsene da Vienna con le pive nel sacco (21) ed ai facili successi del passato, succedono per l'opera biblica giorni sempre più amari ed irti di difficoltà.

E questo, naturalmente, si ripercuote soprattutto sull'Italia, sede del Papato e succube dell'Austria metternichiana. Abbiamo già visto come la Società Biblica abbia cominciato ad affacciarsi nella penisola, mediante la missione del rev. Sims tra i valdesi. I valdesi però, in questi anni, non sanno ancora l'italiano e perciò leggono la Scrittura soltanto nelle edizioni in francese. La B.&F.B.S. deve perciò tentare altre strade per invadere l'Italia ed è naturale che si serva in primo luogo di quella ormai consueta del Mediterraneo e di Malta, ove fra l'altro anche la *Church Missionary Society*, sin dal 1813, ha creato un centro di propaganda religiosa. Poichè una stessa persona, il rev. William Jowett (1787-1855) (22) è al tempo stesso dirigente del centro maltese della *Church Missionary Society* e del locale comitato della Società Biblica, è ovvio, anzi, che le due iniziative procedano di pari passo ed in un certo senso si compenetrino mutuamente. Tuttavia la B.&.F.B.S. non si accontenta nè della base di Malta, nè di qualche ristampa a Londra del solito N. T. del 1808 (23) e cerca di mettere

---

(20) Il card. Consalvi al Severoli, 8 luglio 1816, in PETROCCHI cit., pp. 252 e ss.
(21) Cfr. op. cit., pp. 206 e ss.
(22) Su cui, oltre al *Dictionary of National Biography*, v. anche W. JOWETT, *Christian researches in the Mediterranean from* 1815 *to* 1820, London, 1822. Dobbiamo però confessare di non avere avuto modo di consultare quest'ultima opera.
(23) Come una del 1816, presso Shacklewell, di cui è copia nel Br. Museum di Londra.

piede nell'Italia stessa: se il *Report* del 1816 parla con speranza del « great field », che si sta aprendo alla Scrittura nella penisola, lo stesso Consalvi, nella lettera citata al Severoli del luglio 1816, accenna a pericoli gravanti sull'Italia « in una città illustre della quale, si era tentata una clandestina stampa di una delle nuove traduzioni, fatte sull'idea della Società, della quale per altro si giunse a tempo ad impedire l'esecuzione ». A quali fatti precisamente si riferiscano questi accenni generici, non sapremmo dire: è evidente però che la battaglia si è ormai accesa e che la Società Biblica sta affrontandola con tutti i mezzi a propria disposizione. Vi sono forti indizi che a Malta, nel successivo 1817, si sia pubblicata un'edizione del N. T. in italiano (24): ed è probabile che essa non sia altro che quella datata « Italia, 1817 », di cui riparleremo fra breve. E' certo, ad ogni modo, che altri tentativi consimili seguono a breve distanza e che ad essi è collegato il nome di uno dei più pittoreschi rappresentanti dello zelo « evangelical », vale a dire il già citato Henry Drummond.

Di costui, Thomas Carlyle schizzava un rapido profilo nel proprio diario, circa venti anni più tardi, in questi termini (25): « This Drummond, who inhabits a splendid mansion in the West, proved to be a very striking man. Tall and leaner than I, but erect as a plummet, with a high carried, quick, penetrating head, a singular mixture of all things — of the saint, the wit, the philosopher — swimming, if I mistake not, in an element of dandysm ». Forse lo scozzese scriveva in un momento di malumore tutto particolare e, in fondo, abbastanza comprensibile: a quanto pare, Henry Drummond, quel giorno, gli aveva offerto un pranzo « dandiacal in extreme », cioè tutto bocconcini leziosi, senza nulla di solido cui attaccare il dente. Che però costui dovesse essere un bel tocco di stravagante non c'è da dubitarne: zeppo di quattrini — tanto da lasciare a bocca aperta, con la sua « princely munificence », quell'altro bel tipo del suo grande amico Irving — malgrado le pose a santo e ad ispirato, aveva, a conti fatti, proprio tutte le caratteristiche meno simpatiche di chi sino dai primi anni è stato guastato dai troppi agi e dalla troppa facilità di permettersi qualunque capriccio. « A pious autocrat » doveva definirlo l'autrice della biografia dello Irving, Margaret Oliphant, che lo conosceva anch'essa di persona; « impatient, fastidious, and arbitrary, a master of contemptous expression, acting and speaking with all the suddenness of an irresponsible agent » (26). Venuto sul continente europeo nel 1817, per recarsi con la moglie in Terra Santa, gli bastò di sapere che lo Haldane stava tornando in Inghil-

---

(24) Lo deduciamo da una rarissima *Raccolta dei rapporti delle sessioni tenute nell'anno* 1817 *dalla Sagra Congregazione deputata sugli affari ecclesiastici del mondo cattolico, presentati dal Card. Lambruschini, segretario della medesima, all'Em.mo e Rev.mo Card. Consalvi* etc., esistente nella Bibl. Casanatense di Roma. Ivi (to. IV, p. I, p. 72) è infatti un rapporto della sessione LXII del 1° marzo 1817, ove si accenna ad una edizione della Scrittura « che in Malta si è pubblicata di fresco ».

(25) Cfr. FROUDE, *Thomas Carlyle; a history of the first forty years of his life* (1795-1835), London, 1882, II, p. 177.

(26) OLIPHANT, op. cit., I, p. 391.

terra, per credersi subito oggetto di una speciale designazione divina e lanciarsi a prenderne il posto a Ginevra. Quivi, mentre lo Haldane aveva agito con saggezza pari al proprio fervore religioso, imprimendo nell'ambiente locale un'orma, che doveva tosto rivelare la propria importanza, attraverso la comparsa di personalità come César Malan e gli altri suoi collaboratori, il Drummond si fece subito notare per turbolento attivismo, guadagnandosi un nuvolo di antipatie. Tante ne combinò, anzi, che dovette lasciare Ginevra e passare sul territorio francese, ove naturalmente si guardò bene dallo starsene quieto e continuò la propria opera, finanziando una *Continental Mission* per « risvegliare » i riformati francesi e svizzeri, ed organizzando un gruppo di pastori dissidenti dalla chiesa ufficiale. Un così esuberante personaggio non poteva davvero disinteressarsi del « great field », annunciato speranzosamente dai *Report* della B.&.F.B.S. per il 1816. Difatti, già nel 1817 era andato sino a Napoli e vi aveva fatto stampare dal tipografo Agnello Nobile un'edizione del N. T. in versione Martini ed un libretto intitolato *Istoria succinta delle operazioni della Compagnia Bibbica* (sic!) *Brittanica e Straniera* (27), riproducente tutto un vasto materiale documentario, tratto dai *Reports* anzidetti.

Sostituendo alla versione del riformato Diodati quella dell'arcivescovo Martini, il Drummond sperava evidentemente di superare ogni difficoltà da parte del clero cattolico. E con la *Istoria succinta* sperava, altrettanto evidentemente, di suscitare simpatizzanti e sottoscrittori anche nell'ambiente napoletano. Non per nulla, anzi, l'opuscolo riboccava di documenti attestanti il favore goduto dalla Società Biblica in varie corti straniere ed in specie in quella russa: dopo tutto, lo zar Alessandro era pure il grande protettore dei Borboni in ogni parte d'Europa. Nè, in effetti, sul principio, le iniziative del Drummond avevano urtato contro gravi difficoltà. Il governo borbonico, sollecitato dall'inglese e da altri suoi connazionali, aveva concesso il permesso di stampare l'una e l'altra opera: un « regio professore di teologia », padre Cassitto dell'Ordine Domenicano, aveva dato l'*imprimatur* alla *Istoria Succinta*, limitandosi a ricordare ai cattolici il dovere di usare traduzioni approvate dalla Chiesa, come quella del Martini, e di attenersi per la loro interpretazione ai dettami della Santa Sede. Allorchè da Napoli si era richiesta a Roma l'autorizzazione a stampare la versione Martini senza note esplicative, la Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari, nella sua sessione del 1° marzo 1817, aveva — in verità — dato parere negativo, richiamandosi ai decreti del 1757 intorno all'uso della Bibbia in volgare. A Napoli, tuttavia, nessuno se ne era troppo preoccupato — il concordato del 1818 non era ancora stato firmato e perciò non v'era ancora fra regno borbonico e Santa Sede quello strettissimo legame, che il Concordato appunto doveva stabilire per l'avvenire — sì che il

---

(27) Trattandosi di opp. ormai molto rare, varrà la pena di segnalare che della *Istoria succinta* trovasi copia, se non altro, nel British Museum di Londra e che dell'ediz. napoletana del N. T. v'è un esemplare nel Fondo Guicciardini della Bibl. Naz. di Firenze.

Nobile aveva potuto continuare a stampare tranquillamente l'edizione del N. T. commessagli dal Drummond.

Nel giugno 1817. però, la Sacra Congregazione per gli affari Ecclesiastici Straordinari tornava ad occuparsi della questione. Esaminate quindi attentamente così l'*Istoria Succinta,* come i primi fogli della stampa della Scrittura per i tipi del Nobile, condannava recisamente la pubblicazione e proponeva al S. Padre di emanare un'apposita Costituzione contro le Società Bibliche in genere: in attesa di che, raccomandava le più energiche rimostranze a Napoli per impedire le iniziative editoriali del Drummond (28). E queste rimostranze dovettero essere efficaci abbastanza, da indurre tosto l'inglese ad abbandonare il regno borbonico, e trasferire a Livorno la sede delle proprie attività.

Neppure queste contrarietà, invero, lo inducevano a desistere dall'impresa: 5.000 copie del N. T. Martini aveva fatto stampare a Napoli nel 1817 ed altre 1.000 ne faceva stampare l'anno seguente a Livorno, presso il tipografo Glauco Masi. Nè era il solo a darsi da fare nel granducato di Toscana per diffondervi la Scrittura: lo prova, se non altro, un rapporto dell'ispettore di polizia Giuseppe Chiarini al Presidente del Buon Governo, del 2 gennaio 1819, concernente tale « Guglielmo Anderson di Londra, ricco negoziante », giunto a Firenze nell'ottobre del 1818 e ripartitone, dopo una breve puntata sino a Roma, il 22 dicembre alla volta dell'Inghilterra. Nel mentre si occupava di acquistare in grosse partite cappelli di paglia di Firenze, lo Anderson aveva infatti regalato una decina di N. T. dell'edizione « Italia, 1817 », ad altrettanti servitori del suo albergo o camerieri « di personaggi inglesi intelligenti dell'idioma italiano ». Costui, anzi, a detta del Chiarini, « fu ravvisato e convenne di essere un capo della setta dei metodisti e di avere contribuito alla istituzione della Società Biblica di Londra, che ha diffuso le sue corrispondenze in tutte le parti del globo, propagando la Bibbia con tanto successo, che partecipa del fanatismo, fino ad avere grata accoglienza presso gli ebrei stessi ». Sì che è veramente un peccato che lo zelante poliziotto abbia infarcito il proprio rapporto di tante corbellerie — arrivava a scrivere che i metodisti erano una setta perseguitata da... Enrico VIII! — da renderci impossibile di capire un po' meglio chi fosse questo Anderson. Che si chiamasse proprio Anderson e non forse — putacaso — Henderson od in un qualsiasi altro modo analogo, e che fosse proprio un « metodista », anzichè uno scozzese od un anglicano « risvegliato », non ci sentiremmo perciò di giurarlo. Ma ancora meno ci sentiremmo di giurare che egli si limitasse a distribuire il Nuovo Testamento ad una decina di camerieri soltanto, di cui la metà almeno, molto probabilmente, era pagata dalla polizia per fare da « confidente » sul

---

(28) *Raccolta dei rapporti delle sessioni* cit. To IV, parte I, pp. 72-75 e pp. 155-163. Cfr. altresì W. Maturi, *Il concordato del* 1818 *tra la S. Sede e le Due Sicilie,* Firenze, 1929, pp. 74-5.

(29) Il rapporto del Chiarini trovasi in Arch. d. Stato, Firenze, *Buon Governo,* allegato alla pratica relativa a G. Tartaro, di cui parleremo fra breve.

conto degli stranieri di passaggio. Alla fine dei conti, questi « evangelicals » del primo Ottocento avevano, magari, le loro stramberie, come il Drummond, ma erano tutto fuori che dei rammolliti o dei pusillanimi. Figli legittimi della vecchia gagliarda Inghilterra del Settecento, avvezza a navigare sui sette mari, costruire imperi e far fortuna con l'onesto esercizio del contrabbando al cospetto di Dio e degli uomini, discendevano un po' tutti per li rami da gente che non aveva mai saputo cosa fosse paura, sia che si trattasse di peccare quanto Lord Marlborough o di santificare il prossimo quanto John Wesley. E benchè in genere un po' invecchiati e molto santificati, erano pure gli stessi che, pochi anni prima, avevano fatto fuori Napoleone in persona. Lord Teignmouth si era guadagnato i galloni di Pari d'Inghilterra tenendo in pugno l'India al tempo delle guerre contro i Francesi; Lord Gambier se li era guadagnati alternando versetti della Bibbia con sacrosante cannonate sulla flotta di Napoleone e sul porto di Copenaghen; William Wilberforce era stato accanto a quel piuttosto energico *gentleman* del defunto Pitt e sapeva smuovere le montagne, quando si trattava della buona causa. E Zachary Macaulay poi, ai suoi verdi anni, aveva fatto cose da romanzo addirittura, sbrogliandosela da solo o quasi coi negri del Sierra Leone, a fare loro da amministratore, giudice, condottiero militare, educatore e missionario. Non aveva tutti i torti il povero cardinale Consalvi a scrivere che gli facevano « realmente spavento ». Bastava da solo lo sviluppo assunto nelle loro mani dalla B. &. F. B. S. in poco più di un decennio — per cui già si avviava a diventare la massima organizzazione editoriale che mai si fosse vista fino ad allora in alcun tempo o paese — per dimostrare che tempra di organizzatori e di conquistatori fossero i suoi *leaders*. Era un po' difficile davvero che si arrestassero davanti al primo ostacolo.

E difatti il *Report* del 1817, oltre a registrare l'edizione napoletana, di cui già si è parlato, accenna anche all'invio di uno stock di N. T. italiani a Gibilterra: poichè è impensabile che li volessero dare ai gibraltarini o tenere in deposito ad ammuffire, è chiaro che da Gibilterra avevano modo di sbarcarli di soppiatto in Italia. Il *Report* del 1818, a sua volta, annunzia un'altra edizione, che sarebbe stampata a Torino, ed aggiunge con commovente pudicizia che « many channels have been found through which copies could be circulated without impedment » e che altre copie ancora sono state spedite nei porti di Taganrog e Portsmouth, nonchè a Londra, ove saranno destinate ai « poor italians » ivi emigrati. Quello del 1819 annunzia che si stampa la Diodatina anche a Basilea, allo scopo — verosimilmente — di farla entrare di là in Alta Italia. Nè crediamo che la B. &. F. B. S. sia estranea alla pubblicazione di varie altre edizioni coeve fatte a Londra, come il N. T. Martini stampato presso Bentley & Sons nel 1818 e la Bibbia ed il N. T. Diodati — a cura di un G. B. Rolandi, del quale avremo occasione di riparlare più avanti — stampati nel 1819 presso R. Priestley.

Si trattava dunque di un'offensiva in grande stile, a base di migliaia e migliaia di volumi. E non era ancora tutto, chè i *Reports* uffi-

ciali tacciono così della edizione del N. T. « Italia, 1817 », come di altre iniziative prese nello stesso giro di tempo dal Drummond. Forse Lord Teignmouth ci teneva a non pubblicare nei suoi *Reports* notizie su iniziative svolgentesi ormai in un clima semi-illegale o magari del tutto clandestino? Oppure si trattava di iniziative talmente personali del Drummond, che la Società non voleva assumersene nè il merito nè la responsabilità? Mentre la B. &. F. B. S. non ha mai pubblicato altro che edizioni della Scrittura, il Drummond, come vedremo, promuoveva altresì la stampa di opere religiose diverse dalla Bibbia: mentre la *policy* costante della Società è stata ognora, ed è ancora oggi, quella di vendere a prezzo minimo e magari sotto costo la Scrittura, ma di non distribuirla gratuitamente altro che in casi del tutto eccezionali, il nostro inglese, come pure vedremo, preferiva offrirla in regalo: anche questi possono essere indizi di un'azione personale da parte sua, ovvero della sua *Continental Mission*, parallela ed affine. ma non identica a quella della B. &. F. B. S. E' un fatto, comunque, che il Drummond, benchè nell'estate del 1818 avesse lasciato l'Italia per fare ritorno a Londra. continuava a promuovere attivamente la propaganda biblica nella penisola. E. giusto allora, aveva arruolato a questo fine un agente, cioè quel Tartaro, di cui parlano i « costituti » del Confalonieri, e di cui è tempo finalmente che anche noi diciamo qualcosa.

La sola fonte di informazioni sulla sua persona e le sue vicende è costituita, purtroppo, dalle carte delle polizie con cui il Tartaro ebbe successivamente a che fare in Napoli, in Firenze ed in Milano, ed in modo particolare dal voluminoso incartamento raccolto dalla polizia milanese, in occasione del suo arresto nel 1820. nella città lombarda, di cui avremo più oltre occasione di parlare ampiamente (30). E' quindi arduo capire se in quegli interrogatori il Tartaro abbia detto sempre tutta la verità e niente altro che la verità. ovvero abbia taciuto qualche circostanza scabrosa o tentato di imbrogliare in qualche modo le carte. Resta comunque il fatto che egli dichiarava di chiamarsi Giuseppe Tartaro. di essere nato nel 1765 a Pietramala (Cosenza) da una famiglia di proprietari terrieri. e di essersi trasferito dalla Calabria a Napoli prima dei venti anni. restandovi da allora in poi domiciliato ininterrottamente. Diceva inoltre di essere sposato con una Rosa Desio « governante » nella casa della principessa Pignatelli di Belmonte a Portici, e di non avere figli: asseriva infine di avere esercitato la professione di « spedizioniere ecclesiastico », cioè di curatore di pratiche per conto di terzi presso gli uffici curiali di Napoli e Roma, alternando queste sue occupazioni con qualche affare di commercio, specialmente di opere d'arte. In altre parole, a stare alle sue dichiarazioni, il calabrese sarebbe stato un « galantuomo » di provincia, mezzo commerciante e mezzo « paglietto », non privo di un'infarinatura d'istruzione — anche la polizia milanese ne descriveva come dignitoso il portamento e corretto il modo

---

(30) *Arch. d. St. Milano, Processi dei carbonari,* cart. 33, n. 1251.

di esprimersi in lingua italiana, salvo qualche espressione dialettale — quale richiedeva appunto il genere delle sue attività.

Proprio fra questa sorte di persone reclutavano i loro adepti le società segrete nel Meridione. E manco a farlo apposta, il nostro eroe confessava di avere appartenuto alla loggia napoletana « La Concordia », di essere stato arrestato il 5 settembre 1817 perchè sospetto di tenere « corrispondenza massonica » con Roma e quindi di essere stato colpito nel novembre successivo da un decreto di esilio dal Regno delle Due Sicilie. Il Tartaro dichiarava di essere stato bandito ingiustamente dalla patria, affermando di avere appartenuto alla Massoneria solo allorchè questa era permessa dal governo — cioè nel periodo del dominio francese — e di avere cessato ogni attività dopo la proibizione delle logge da parte della monarchia restaurata del Borbone: la polizia, anzi, sarebbe stata incapace di trovare prove consistenti a suo carico e si sarebbe appigliata per colpirlo ad un indizio quanto mai tenue, quale la presenza nella sua casa di una stampa tedesca raffigurante Napoleone II. Si resta però alquanto scettici di fronte a queste sue proteste di innocenza, tenendo conto — oltre tutto — di altre dichiarazioni dello stesso Tartaro, secondo cui la sua famiglia sarebbe stata economicamente dissestata dalle vicende politiche dell'Italia Meridionale: ci vuol poco a capire che il nostro veniva da una famiglia di partigiani della Francia, già colpita dalla reazione borbonica nel 1799 od in qualcuno degli anni successivi, e quindi tenuta d'occhio come malfida dopo la Restaurazione.

E difatti, se si va a frugare un po' tra le carte napoletane relative agli avvenimenti del 1799, si vede subito venire a galla la verità. Fra i giacobini calabresi incarcerati a Cosenza in seguito alla reazione sanfedista, figurano sei abitanti di Pietramala e quattro di essi portano il cognome Tartaro. Uno è un D. Andrea, padre del nostro Giuseppe, e gli altri sono un D. Nicola, sacerdote, un D. Antonio ed un D. Carmine, verosimilmente suoi zii, i cui nomi ricompaiono nelle carte della Amministrazione dei beni dei rei di stato, cioè dell'ufficio incaricato della confisca dei beni dei giacobini, qualificati come « galantuomini » poveri. Giuseppe Tartaro, a sua volta, figura condannato alla « esportazione fuori de' Reali Domini » nel dicembre 1799 dalla Suprema Giunta di Stato a Napoli, con altri repubblicani imputati in particolare di avere firmato un memoriale al governo partenopeo, riboccante di « espressioni contro la Reale Persona e sentimenti patriottici » (31). Altro che stampe raffiguranti la romantica

---

(31) ARCH. DI STATO NAPOLI, *Amministrazione dei beni dei Rei di Stato, Calabria Citra*, fasc. senza numero, « Notamento de' carcerati imputati di delitto di Stato e per tale materia detenuti nel carcere della Regia Udienza di Cosenza, Curia Vescovile e quartiere di S. Francesco di Paola di detta città »; IVI, *Amm. Rei di Stato*, fasc. 212, fede giurata del 22 gennaio 1800; A. SANSONE, *Gli avvenimenti del 1799 nelle Due Sicilie*, Palermo, 1901, p. 277; *Filiazioni de' Rei di Stato condannati dalla Suprema Giunta di Stato e da' visitatori generali, in vita e a tempo ad essere asportati da' Reali Domini*, Napoli, Stamperia Reale, 1800. Di tutte queste informazioni sui Tartaro e le loro vicende nel 1799 siamo debitori al Dr. Gaetano Cingari, che ha per noi svolto la ricerca relativa, ed a cui pertanto va il nostro più caldo ringraziamento.

effige dell'*Aiglon!* E' chiaro che il nostro calabrese era figlio e parente di giacobini, giacobino egli stesso quanto mai acceso e già sino dal 1799 carcerato ed inviato in esilio dal Borbone. Che egli abbia voluto nascondere alla polizia austriaca certi suoi precedenti, è quanto mai comprensibile. Ma resta il fatto che doveva essere un personaggio molto meno innocuo di quel che voleva apparire. E non mancano neppure degli indizi, da cui potrebbe dedursi che, neppure al tempo in cui lavorava per conto della B.&.F.B.S. e del Drummond, il nostro aveva del tutto ripudiato le idee democratiche della propria gioventù.

La polizia toscana, in effetti, poteva accertare nel 1819 (32) che il Tartaro, parlando dell'edizione livornese del N. T. promossa dal Drummond, aveva asserito che essa era « diretta al fine di illuminare i popoli che finora hanno giaciuto nell'oscurità, senza conoscere la verità del Vangelo e il suo vero spirito »; che era stata « rivestita del nome dell'arcivescovo Martini per togliere ogni sospetto » e doveva essere diffusa « fra gli idioti volgari, giovanetti e maestri di scuola, esclusi per quanto possibile i preti ». A Volterra poi, lo avevano sentito dire ad un figaro locale, da cui si faceva radere la barba: « Quanto amo la nobiltà erudita, altrettanto la disprezzo e la odio in quelli ripieni di pompa e di orgoglio, e solo amo gli artisti ed altri, che si sanno meglio comportare ». Tenendo conto che « artisti », erano detti allora tutti coloro che esercitavano un'arte manuale, come gli artigiani e gli operai, bisogna ammettere che questo frammassone calabrese, nel suo linguaggio, puzzava assai di democraticismo « illuminato » e giacobineggiante. Che poi un antico partigiano dei francesi lavorasse per conto di una Società Biblica inglese, non è cosa che possa fare meraviglia: fatte tutte le debite proporzioni, è un po' lo stesso fenomeno degli antichi funzionari e militari di Napoleone, che, dopo il 1815, passano dalla Massoneria filo-francese alla Carboneria, malgrado le origini anti-napoleoniche di quest'ultima. E si è già visto il caso dello Geymet in Piemonte. Dopo tutto, la Massoneria stessa è pure una istituzione di origine inglese ed in Inghilterra tradizionalmente radicatissima: più o meno in questi anni, anche il Confalonieri si faceva aggregare ad una loggia britannica. Chi ci giura, alla fine dei conti, che anche il Drummond non fosse un massone?

Per capire con precisione in che modo il Tartaro abbia conosciuto il Drummond e sia stato arruolato come agente della Società Biblica occorrerebbe potere consultare gli archivi della polizia borbonica e quelli della centrale londinese della B. &. F. B. S. per gli anni attorno al 1817. I primi però sono muti per sempre, in quanto sono andati distrutti nel 1943 dalla barbarie nazista: i secondi sono restati inaccessibili alle nostre ricerche, non essendo ancora stati riordinati dalla guerra in poi. Non resta dunque che attenersi ai soliti incartamenti della polizia di Milano ed a quel poco che è possibile ricavarne. A stare alle dichiarazioni del Tartaro, contenute in questi ultimi, il calabrese avrebbe avuto occasione di conoscere il Drummond durante il soggiorno dell'inglese a Napoli: in che circostanze, però, i

(32) Cfr. il citato incartamento in A. S. 7, *Buon Governo.*

due si siano incontrati e se l'uno abbia già allora partecipato all'attività editoriale dell'altro, ovvero se a questa partecipazione si sia dovuta la sua condanna all'esilio, non si riesce a capire. Nè interamente chiaro è quello che segue: sempre secondo i « costituti » milanesi, il Tartaro, trovandosi a Roma esule e privo di mezzi, avrebbe scritto al Drummond, che nel frattempo era passato a Livorno, per chiedergli aiuto: questi, per amicizia, gli avrebbe offerto di guadagnarsi decorosamente da vivere, passando al servizio della Società Biblica: il Tartaro avrebbe senz'altro accettato ed avrebbe iniziato così quell'attività, che negli anni successivi lo avrebbe portato ad attraversare tante peripezie. E se questo fosse tutta la verità, non resterebbe da concluderne se non che il calabrese era un « paglietto », desideroso semplicemente di sbarcare il lunario alle spalle di un inglese altrettanto ricco quanto strambo. Però i paglietti e gli scrocconi, di solito, non vanno a cercarsi dei guai. Ed il Tartaro, viceversa, di guai ne subì una quantità, a causa della Bibbia. Viene da pensare, pertanto, che dovesse essere qualcosa di meglio che un semplice mercenario: magari un vecchio massone, convinto che il Vangelo dovesse servire a portare « lumi » di progresso, di verità e di filantropia in Italia e ad aprire gli occhi del popolo sulle magagne dei preti. Ma siamo sempre sul terreno delle congetture. E su di esso, purtroppo, si è costretti a rimanere.

Certo è, viceversa, che il Tartaro, nel 1818, venne a Livorno ad incontrarsi col Drummond e da questi fu spedito a Malta, verosimilmente per esporre un piano al Naudi od allo Jowet di propaganda religiosa in Italia che l'inglese — pure allontanandosi, come si è detto, dalla penisola per tornare a Londra — intendeva promuovere. E che si trattasse di un piano assai ambizioso, non sembra che vi sia da dubitare: il Drummond aveva comperato a Napoli l'occorrente per stampare libri ed intendeva procedere a nuove edizioni della Scrittura, per farne ampia seminagione dovunque attraverso il Tartaro: oltre all'*Istoria Succinta*, aveva stampato altri *tracts* religiosi in italiano e sperava di esitarli a Livorno: aveva discusso col Tartaro anche di un'eventuale traduzione di qualche opera di S. Agostino, cui il calabrese avrebbe dovuto attendere: rientrando a Londra, progettava di farvi stampare altri *tracts* e copie della Scrittura in italiano: come se ciò non fosse stato abbastanza, pensava anche alla pubblicazione di una Bibbia ad uso degli israeliti (non dimentichiamo quanto scriveva il Chiarini sui rapporti fra B. &. F. B. S. ed ebrei, chè avremo presto occasione di riparlarne!), ed a questo scopo prendeva già alcuni contatti. A sì grandiosi progetti, ove è facile riconoscere l'impronta di quella megalomania, che doveva essere, in effetti, una caratteristica del Drummond, il Naudi faceva un'accoglienza — a quanto pare — non troppo entusiastica, ben valutando a quali difficoltà essi andassero incontro nel clima reazionario ormai imperante in Italia. Ma il « pious autocrat » non si lasciava smontare per questo: « Dr. Naudi è quasi una vecchia donna; non fa' altro che temere dappertutto », scriveva da Londra al Tartaro — ormai reduce da Malta a Livorno — il 14 settembre 1818, con più « contemptous expres-

sion », in verità, che carità cristiana o prudenza. Ed impartiva istruzioni sempre più bellicose al suo calabrese: mettersi subito in giro per la Toscana e distribuirvi un mezzo migliaio di copie dell'edizione livornese del N. T.; spedire il resto delle copie di questa edizione, il torchio ed i caratteri acquistati a Napoli, nonchè i *tracts* fatti stampare a Livorno, alla volta di Malta; inviare una copia di questi tracts e del N. T. Martini a Londra, ove si procederebbe ad un'altra loro ristampa senza indugio. Potendo, il Tartaro doveva altresì avvicinare degli ebrei e invitarli a stampare per loro uso il V. T. in italiano, promettendo appoggio finanziario da parte del Drummond. Oltre a tutto questo, doveva provarsi anche ad avvicinare dei cappuccini od altri frati e vedere se non potessero adoperarsi alla distribuzione delle Scritture. In verità, la Oliphant, quando scriveva che il Drummond era avvezzo ad « acting and speaking with all the suddenness of an irresponsible agent », coglieva nel segno più che abbondantemente.

Obbedientemente, ad ogni modo, il Tartaro, nel novembre 1818, partì da Livorno e cominciò a girare per la Toscana, distribuendo i N. T. stampati da Glauco Masi a Siena, Arezzo, Cortona, Prato, Pistoia e Volterra, donde nel gennaio 1819 si restituiva a Livorno. E per un po', dandosi l'aria del turista interessato ai monumenti artistici ed alle « curiosità » locali, riuscì a farla franca, pur seminando i suoi libri a destra ed a manca e facendo capire che presto, esaurita l'edizione, ne avrebbe fatta stampare un'altra, sempre dal solito Masi. Costui, a sua volta, prima di stampare il Nuovo Testamento si era dato cura di procurarsi un'autorizzazione da parte dell'autorità ecclesiastica ed era riuscito a farsela rilasciare dal Vicario Capitolare di Livorno Gaeri. Ma i viaggi del Tartaro dovevano pur finire, un bel giorno, per dare nell'occhio al Buon Governo granducale. E questi infatti, insospettito dalla attività del calabrese, provvedeva ad assumere informazioni sulla faccenda dei N. T. presso il censore ecclesiastico di Firenze, il ben noto padre Mauro Bernardini (33), ed appreso così che si trattava di cosa proibita, faceva sorvegliare attentamente il Tartaro durante il suo viaggio da Firenze a Volterra e da qui a Livorno, ed infine gli intimava un decreto di sfratto dallo stato toscano.

Il tutto, naturalmente, si svolse in quell'impagabile clima di bonomia sonnacchiosa ed indolente, che era proprio della beata « Toscanina » d'altri tempi. D'infilare il Tartaro in gattabuia, fare una inchiesta approfondita delle sue attività o rastrellare sistematicamente le copie da lui diffuse, nessuno si sognò. L'auditore di Livorno, Falconcini, cui spettava materialmente di eseguire lo sfratto, se la prese con tanta calma che il calabrese potè restare in città sino a febbraio, senza che nessuno si desse la briga di sorvegliarlo. Il Falconcini propose — è vero — ai propri superiori di sequestrare le copie del

(33) Su cui v. A. De Rubertis, *Studi sulla censura in Toscana*, Pisa, 1936 e *Nuovi studi sulla censura in Toscana*, Firenze, 1951; ivi curiose notizie anche su altre peripezie subite dal Masi in questi stessi anni per la propria attività editoriale.

N. T. ancora eventualmente giacenti presso il Masi. Ma senza illudersi che « con l'arresto delle opere possa impedirsene lo smercio », chè anzi era il primo a dirsi « convinto che ogni relativo divieto aumenta la pubblica curiosità e ne favorisce la propagazione ». Sperava soltanto che il Masi, sentendosi sorvegliato, non si mettesse a stampare ancora altre copie di nascosto « come questi son soliti di fare nelle opere prima permesse e poi proibite ». Si capisce dunque come il nostro calabrese, avendo a che fare con simili paste d'uomo, avesse altresì tutto l'agio per predisporre quello che l'ottimo Falconcini intendeva evitare, cioè la stampa di nuove edizioni clandestine da parte del Masi. Livorno, oltre tutto, era un luogo ideale per certo genere di attività, con il suo porto rigurgitante di navi, le sue forti colonie di israeliti e di stranieri e le sue comunità protestanti estere, come l'ormai secolare *Congregazione Olandese-Alemanna* o la cappella anglicana di fresco istituita ad uso dei sudditi britannici. Il cappellano di quest'ultima, rev. Hall, un commerciante Macbain (che pensiamo dovesse essere uno scozzese) ed un Enrico Vandemberghen, parente di Glauco Mari, che potremmo facilmente supporre appartenente alla comunità olandese-alemanna, erano buoni amici del Tartaro e collaboratori della sua attività. Con questi appoggi, non doveva essergli difficile proseguire l'opera, nonostante il decreto di sfratto.

Il Tartaro, anzi, non doveva aver preso sul tragico neppure il decreto di sfratto. Da Livorno, infatti, se ne andò a Londra a ritrovare il Drummond ed incontrare un po' tutti i maggiorenti della B. &. F. B. S., compresi Lord Teignmouth, Lord Gambier, il Wilberforce ed il Macaulay, e quindi, rifornito di denaro e di istruzioni, nel luglio del 1819, rispuntò a Livorno, con la più tosta faccia del mondo. Sì che persino i placidi poliziotti del granduca trovarono che stavolta si esagerava davvero: « non mi parrebbe — scriveva tutto imbizzito da Livorno uno di essi al Presidente del Buon Governo — che convenisse dargliela vinta, poichè costoro, poi, si vantano troppo e invece di rispettare un governo umano e tranquillo in tutte le sue operazioni, lo dileggiano e lo considerano troppo debole ». Una misura draconiana ci voleva, che diamine! E detto fatto, costrinsero il Tartaro a varcare la più vicina frontiera: nientemeno che quella del ducato di Lucca. Che poi da Lucca il malizioso calabrese continuasse o meno i propri maneggi col Masi e gli altri suoi amici di Livorno, nessuno — dopo un simile sforzo di energia — si sentì più la voglia di andarlo ad accertare.

In realtà, il Tartaro doveva avere avuto istruzioni non meno ambiziose del solito dal suo mandante inglese. A quanto pare, oltre che di Bibbie, doveva anche interessarsi, stavolta, di altre iniziative dilette al cuore filantropico degli « evangelicals », quali il miglioramento delle condizioni dei carcerati e la diffusione delle scuole di mutuo insegnamento, secondo il metodo del pedagogista quacchero Lancaster: doveva occuparsi di fare stampare, un po' a Napoli dal Nobile, ed un po' a Livorno dal Masi, una edizione non più del solo N. T. ma dell'intera Bibbia Martini: oltre che in Toscana, doveva recarsi anche a Genova e da lì a Malta nuovamente, a prendere contatti col Naudi e

lo Jowett; da Malta doveva infine cercare di fare penetrare copie nell'Italia Meridionale e poi rientrare egli stesso nella penisola, per batterne le regioni settentrionali. Nè poi il calabrese mancava di zelo nell'eseguire quanto gli era stato ordinato dal Drummond, a quanto almeno si può capire dalla corrispondenza intercorsa in quei mesi fra i due e sequestrata poscia dalla polizia di Milano, in seguito all'arresto del Tartaro nel 1820. A Lucca, per esempio, aveva trovato « un prete veramente cristiano », tale Valentino Landucci, che « esercita la carica di maestro di scuola in un conservatorio di donne » e che « s'incarica volentieri della distribuzione del Testamento ». A Genova, viceversa, non riusciva a combinare nulla: « tutti sono atterriti da una polizia, che fa un delitto di tutto, anche delle cose sante e giuste, quando non sono da essa approvate »: i gesuiti vi erano onnipotenti, grazie alla protezione del governo ed all'ascendente da essi goduto nel popolo, e giravano « da per tutto, per stabilire e fare adottare i loro pregiudizi »: il clero, anzi, era riuscito anche ad impedire la diffusione delle scuole di mutuo insegnamento, talchè « solamente nel reggimento Saluzzo, che è qui di guarnigione, ve n'è una ». Da Malta, nel novembre 1819, annunziava di avere distribuito con successo delle copie della Scrittura fra i calabresi ivi soggiornanti per ragioni di commercio, e di averne potute spedire altre nella Calabria Ultra. Però disponeva solo della edizione « Italia, 1817 » del N. T. e la riteneva inadatta ad essere diffusa nella penisola, in quanto la genericità stessa di una tale indicazione bastava a far capire alla polizia che era stata stampata di contrabbando: nè gli era facile convincere lo Jowett e gli altri missionari del comitato maltese a cambiargliela con altrettante copie della edizione di Livorno del 1817 o con la Diodatina stampata a Londra. Un fratello del dr. Naudi aveva aperto a Malta una scuola di mutuo insegnamento, ma i frati gli facevano guerra « col dire scioccamente che è una scuola di massoneria ». V'erano però buone prospettive per la continuazione dell'opera in Italia, ove il nostro eroe disegnava di rientrare in breve, facendo vela da Malta per Trieste.

Nel frattempo, Malta — divenuta ormai, dalla conquista inglese in poi, base di operazioni o punto di convegno delle più disparate avventure politiche e religiose, — offriva al Tartaro la possibilità di una serie di incontri interessanti: un avvocato Pace, ad esempio, che il calabrese descriveva come « uomo molto pio e di talento », asserendo di averlo indotto a farsi socio della Società Biblica, oppure un missionario americano Fisch, diretto alla volta della Palestina. Noteremo, tra parentesi, che il Pace, a suo tempo, era stato ministro dell'Interno nell'effimera Repubblica Romana del 1798-9 (34), cioè veniva

(34) Elia Pace era stato nominato ministro degli Interni, durante la temporanea ritirata del governo repubblicano da Roma a Perugia, in seguito all'offensiva dell'esercito borbonico. A differenza però di quanto diceva di lui il Tartaro, sembra che non fosse estraneo alle losche speculazioni affaristiche, caratterizzanti il regime repubblicano a Roma: se è vero almeno che « tripotait dans les biens nationaux », come afferma A. DUFOURCQ, *Le régime jacobin en Italie*, Paris, 1900,

proprio da quello stesso ambiente di « giacobini » italiani, cui apparteneva, a conti fatti, il Tartaro stesso, e che la missione del Fisch doveva svolgersi proprio nella terra di quell'Israele, verso cui abbiamo già visto rivolgersi un così vivace interesse da parte degli « evangelicals ». Ma più lungo discorso dovremo fare, a proposito di un altro personaggio che il Tartaro dichiarava di avere incontrato nel proprio soggiorno a Malta, cioè quel filantropo quacchero William Allen, di cui abbiamo fatto il nome fin dagli inizi di questo studio. Promotore e tesoriere della *British & Foreign School Society*, cioè di una società internazionale per la diffusione delle scuole lancasteriane, avvocato della emancipazione degli schiavi, amico dello Owen e collaboratore delle sue iniziative a pro degli operai, nonchè fautore di cento altre imprese filantropiche, e per di più botanico a tempo perso (proprio come Gian Giacomo....) ed autore di opuscoli religiosi, William Allen è invero un personaggio troppo caratteristico, perchè non debba in qualche modo rientrare nella nostra storia. Non possiamo lasciarlo passare senza un cenno almeno di attenzione.

Giacchè, a scorrere il carteggio ed i diari dello Allen, si ha l'impressione davvero di sfogliare un vecchio album di famiglia. Quei romantici personaggi, di cui via via abbiamo avuto occasione di fare il nome, ci son là tutti, sino all'ultimo, vivi e parlanti ancora, con i loro entusiasmi un po' ingenui, eppure tanto sinceri, od il loro sentimentalismo un po' zuccheroso, eppure tanto caldo di generosa bontà. Ci sono lo zar di Russia con le sue lacrime sempre pronte ed i poveri cari valdesi con le loro tasche sempre al verde; i patrizi toscani georgofili e fondatori di scuole, come il Ridolfi, o quelli lombardi votati all'esilio od allo Spielberg, come il Pecchio, il Confalonieri, il Porro Lambertenghi; ci sono i *leaders* della B. &. F. B. S. ed i ginevrini di Coppet o delle giovanili amicizie del Cavour al gran completo, dal Sismondi in persona o dai Pictet sino ai de la Rive, ai de Candolle od ai discendenti dell'irrequieta signora di Staël. E con questi personaggi, c'è tutto il loro mondo di ideali, di sentimenti, di interessi, di manie magari: le lunghe passeggiate solitarie in seno alla Natura, al modo del malinconico Gian Giacomo, o le meditazioni sulla Bibbia in cerca di illuminazioni interiori, care alla tradizione dei quaccheri; le discussioni di pedagogia o di botanica e quelle sul problema della pace universale e dell'assistenza ai poveri; le inevitabili visite agli ospedali ed alle prigioni o la propaganda per l'abolizione della schiavitù. Sarebbe strano davvero se, in mezzo a tutto questo, non facesse capolino, da qualche parte, anche la Bibbia per i « poor Italians ».

E difatti lo Allen pensa anche a questo. A Malta è arrivato dopo un lunghissimo viaggio in Russia, fatto allo scopo di interessare il caro Alessandro alle scuole di mutuo insegnamento (35). Ma ne riparte tosto, col proposito di attraversare Italia, Svizzera e Francia, avanti di rientrare in Inghilterra e di approfittare di questa traversata per

---

p. 407. Del P. accenna appena V. E. Giundella, *La Giacobina Repubblica Romana*, in « Arch. Soc. Rom. St. Patria » LXXIII (1950), p. 64.

(35) Sul viaggio in Italia dello Allen v. la cit. *Life of W. A.*, II, pp. 141 e ss.

fare propaganda per le scuole lancasteriane e per la lettura della Bibbia. Ai primi del 1820, trovandosi per qualche giorno in quarantena nel porto di Civitavecchia, lo Allen impiega quel tempo a preparare un volume di *Italian Scripture Lessons*, progettando di parlarne ai filantropi italiani, promotori di scuole lancasteriane, per convincerli ad adottarlo nei propri istituti. Nel gennaio 1820 è a Firenze, ove gli fa' da guida un giovane inglese Orazio Hall — quello stesso che negli anni cruciali del Risorgimento sarà così fido amico dei liberali fiorentini e che, guarda caso, è per l'appunto il figlio di quel reverendo Hall, che collaborava all'attività biblica del Tartaro — e va a visitare la scuola lancasteriana, fondata dal Ridolfi, intrattenendosi con costui ed altri maggiorenti della stessa cerchia, come Ferdinando Tartini-Selvatici. Prima della fine del mese, è a Milano ove ha colloqui con il Confalonieri (36), il Pecchio ed il Porro-Lambertenghi, in cui trova modo di parlare anche di Bibbia e di religione, oltre che di scuole, di ospedali e di prigioni. Con il Confalonieri in particolare simpatizza caldamente, sì da raccomandargli l'adozione delle *Italian Scripture Lessons* nelle scuole da lui fondate e da regalargli « Barclay's *Apologia* (37) in French and tracts ». Ancora prima di partire, anzi, ritorna a fare col conte « some serious conversations on religion; and parted in much love ». Dopo di che, passa a Torino, ove cerca di avvicinare qualche valdese, ed a Ginevra, ove lo attendono le accoglienze entusiastiche di tutta la cerchia dei liberali umanitari. Prima di rientrare in Inghilterra, infine, fa stampare a Parigi le famose *Lessons* e da Londra le manda poi al Confalonieri con una bella lettera, con tanto di biblico « tu », secondo l'etichetta quacchera tradizionale (38).

Purtroppo non siamo in grado di dire se il Confalonieri abbia o meno dato retta alle esortazioni dello Allen e se queste letture bibliche per i ragazzi abbiano davvero avuto una qualche circolazione al di qua delle Alpi. Sappiamo solo che a breve distanza dalle « serious conversations » religiose con lo Allen, il conte doveva daccapo sentirsi par-

---

(36) Cui dovette dare la lettera di presentazione del Tartini-Selvatici, in data 13 gennaio 1820, che leggesi in Confalonieri, *Carteggio*, a cura di F. Gallavresi, Milano, 1911, p. II, sez. I, pag. 193.

(37) Cioè, secondo ogni evidenza, una traduzione dell'opera del noto teologo seicentesco Robert Barclay, *An apology for the True Christian Divinity held by the Quakers*, London, 1678.

(38) La lettera, datata Londra, 17 nov. 1820 è in Confalonieri, *Carteggio* cit. vol. cit., pp. 366-7. A proposito di quest'ultima, desideriamo rettificare un duplice errore, in cui siamo incorsi parlandone in un nostro recente articolo (G. Spini, *A proposito di un nuovo libro sul Vieusseux*, in « Rass. Stor. d. Risorg. Ital. » XLI (1954), pp. 30 e ss.). Sulla base di un'affermazione del Confalonieri, nel Costituto XXX cit. del suo processo, abbiamo erroneamente asserito che lo Allen era tesoriere della B.&.F.B.S.: evidentemente il Confalonieri ricordava male i propri incontri con lo Allen ed il Tartaro ed attribuiva al primo una carica nella B.&.F.B.S. che il quacchero rivestiva invece nella British & Foreign *School* Society. Oltre a ciò, abbiamo supposto, ancora più erroneamente, che lo Allen usasse il « tu » nella sua corrispondenza col Confalonieri, per via di una particolare intimità (e magari connivenza massonica) esistente fra i due: se è vero, infatti, che il Confalonieri era ascritto alla massoneria, avremmo dovuto ugualmente capire che lo Allen usava con lui e con chiunque altro il « tu » solo perchè si atteneva ad una norma caratteristica della propria comunità religiosa.

lare di religione e di Bibbia e stavolta da parte del nostro Tartaro, ormai reduce da Malta nella penisola e pellegrinante dall'una all'altra delle città del Lombardo Veneto.

Anche il Tartaro, infatti, aveva fatto vela da Malta il 6 gennaio 1820, diretto — come si è visto — a Trieste e portando come viatico nuove istruzioni da parte del dr. Naudi, nonchè uno stock di N. T. nella edizione di Livorno, di Bibbie Diodati stampate a Londra, e di opuscoli religiosi datigli dallo Jowett e dagli altri della *Church Missionary Society*. E poichè questi ultimi, con ogni probabilità, sono da considerarsi tra i più antichi opuscoli di propaganda protestante, che mai abbiano circolato in Italia posteriormente alla Controriforma. potrà valere la pena di vedere che cosa fossero, raccogliendo quel poco che intorno a ciò si può ricavare dal carteggio fra il Tartaro ed il Drummond. Uno si intitolava *Cristiane esortazioni ai marinai* e doveva essere, verosimilmente, l'omonimo, fortunatissimo libretto di quell'altro grande umanitario quacchero che fu William Forster (1756-1833), amico anch'egli dei valdesi ed apostolo dell'abolizione della schiavitù dei negri (39) altrettanto dello Allen e del Macaulay. Un altro era un *Esame critico religioso della Chiesa cristiana, ossia trattato sulla natura ed indole della vera Chiesa* di un tale Watts (forse il popolare innografo inglese del Settecento?), stampato a Londra. Un terzo poi era un *Trattato sulla Scrittura Sacra*, compilato, a detta del Tartaro, « da un membro della Chiesa Cattolica ». Opuscoletti a carattere popolare, come si vede, per nulla esplosivi dal punto di vista del contenuto. Ma proprio quel loro carattere popolare, da un certo punto di vista, bastava a farli apparire esplosivi agli occhi dei governanti dell'età della Restaurazione, analogamente al resto dell'attività della B. &. F. B. S. Il povero Tartaro doveva ben presto farne l'esperienza personale.

Il calabrese, nel frattempo, aveva cominciato a seminare opuscoli e Nuovi Testamenti già sulla nave che lo trasportava a Trieste ed aveva avuto la soddisfazione di vedere gli uni e gli altri bene accolti dall'equipaggio e dai passeggeri. Fra questi ultimi, naturalmente, non mancava nemmeno l'inevitabile inglese, pronto a dare una mano all'opera della Società: un tale Holman, diretto a Fiume, cui il Tartaro fu ben lieto di passare una parte del proprio carico, perchè l'altro la distribuisse al suo arrivo nella città del Carnaro. A Trieste poi trovò un ambiente abbastanza propizio, in quanto scevro — a quel che egli ne scriveva al Drummond — da eccessive pressioni clericali. Si potè accingere così a mettere in atto le istruzioni assegnategli dal

---

(39) W. Forster, *A Christian exhortation to the sailors*, London, 1813. Una traduzione italiana di questo opuscolo esiste nella Bibl. del British Museum di Londra, ma reca la data di stampa del 1855 ed appartiene, quindi, ad una edizione ulteriore dell'opuscolo, fatta al tempo della guerra di Crimea dalla S.P.C.K. e da quest'ultima diffusa assieme ad altri libretti popolari dello stesso genere, fra i soldati piemontesi. Non siamo mai riusciti, viceversa, a trovare copia, nè in Italia, nè a Londra, degli opuscoli di cui parla la corrispondenza del Tartaro col Drummond. Ed è inutile dire quale raro cimelio bibliografico essi costituirebbero, se ancora potessero rinvenirsene degli esemplari.

Naudi, ancorchè non fossero meno complesse ed ardue del solito. Doveva infatti studiare la possibilità di ristampare a Trieste od a Venezia la Bibbia ed i due trattati sulla natura della Chiesa e sulla lettura delle Scritture: cercare persone disposte ad appoggiare la Società Biblica ed a contribuire finanziariamente alla sua attività in Italia, rivolgendosi in particolare ad elementi noti personalmente al Naudi od allo Allen, come un tal Alessandro Svetinich, residente a Padova e già studente di medicina alla Valletta presso il Naudi stesso o l'antico esule Vittorio Barzoni in Lombardia; raccogliere notizie sullo sviluppo delle scuole lancasteriane nella penisola, rivolgendosi anche al Tartini-Selvatici a Firenze: prendere contatti con i protestanti residenti in Italia, nonchè con ebrei, per esaminare quali possibilità vi fossero di una azione missionaria in mezzo a loro. Doveva anzi informarsi se non fosse possibile, a Venezia od a Trieste, stampare in caratteri arabi ed ebraici delle Bibbie da diffondersi successivamente nel Medio Oriente e fra le colonie israelitiche del Mediterraneo.

Ancora una volta, dunque, rispuntava in queste istruzioni del Tartaro quell'interesse per il Medio Oriente in genere e sopra tutto per il popolo d'Israele, cui già abbiamo dovuto accennare tante volte nel corso del presente studio. Nè dobbiamo maravigliarcene affatto, chè il programma della conversione degli ebrei e la speranza del loro prossimo rimpatrio in Terra Santa erano davvero diffusissime in mezzo agli « evangelicals » del tempo. Ed è inutile dire come speranze e programmi del genere fossero bene in chiave con quell'atmosfera di attese escatologiche, di cui era imbevuta la prima generazione del « Risveglio » ed un po' tutto l'ambiente, da cui era uscita fuori la B.&.F.B.S. Rinnovato interesse per il testo biblico ed attese escatologiche o speranze di prossimo ritorno d'Israele in Palestina non erano che due volti di un medesimo fenomeno e due volti, per di più, che si rinviavano l'un altro: il clima apocalittico, creato dallo spavento della Rivoluzione e dalla lotta contro Napoleone, invitava gli animi a cercare la spiegazione di eventi tanto impressionanti nella Bibbia, mentre lo studio letteralistico della Bibbia invitava a riflettere sulle profezie relative agli ultimi tempi e quindi anche al ritorno di Israele. A questa sorte di pre-sionismo revivalistico, d'altronde, dovevano contribuire le stesse vicende politiche del tempo, per cui la questione di Oriente assurgeva a massimo problema dei rapporti internazionali: se tutte le potenze europee, ormai, concentravano i loro sguardi sulle sorti delle terre del Medio Oriente, testimoni delle vicende di Israele e della primitiva Chiesa Cristiana, come non scorgere in tutto questo un segno manifesto della Provvidenza od un'indicazione dell'avvicinarsi della fine dell'età presente? Una ventina di anni più tardi, allorchè la diplomazia di Lord Palmerston riuscirà a sgomberare la Siria e la Palestina dalle armi del protetto della Francia, Mehemet Alì, gli « evangelicals » interpreteranno senz'altro quell'avvenimento come l'inizio della realizzazione del loro sogno sionistico. I massimi esponenti del pietismo di quel tempo, cioè Lord Shaftesbury e l'ambasciatore prussiano a Londra Bunsen, non perderanno un minuto ad esortare i loro governi a fondare a

Gerusalemme un episcopato protestante anglo-germanico. Ed ottenuto questo, vi faranno insediare come vescovo un ebreo convertito, nella convinzione di aprire così la via alla conversione di tutto il resto degli ebrei e del loro ritorno in Palestina (40). E che lo Shaftesbury almeno fosse assolutamente certo che ciò dovesse avvenire ben presto ed essere seguito dalla fine del mondo, non v'è dubbio possibile: tutta la sua corrispondenza ed i suoi diari sono là per provarlo.

E' questo un aspetto della storia religiosa del sec. XIX, che attende quasi del tutto chi lo esplori. Ed è evidente quale affascinante interesse potrebbe presentare una ricerca del genere, sia dal punto di vista della storia delle idee, sia da quello della stessa storia politica, in quanto preparazione del sionismo e più ancora di quell'atmosfera dell'opinione inglese, da cui un secolo più tardi doveva scaturire la dichiarazione di Lord Balfour. Purtroppo, per attenerci al nostro tema, dobbiamo lasciarlo da parte, limitandoci ad annotare, per chi volesse domani occuparsene, che il motivo della conversione degli ebrei e del loro imminente rimpatrio ritorna frequentemente persino nella pubblicistica protestante italiana dell'età del Risorgimento; allorchè l'unità d'Italia consente ai valdesi di trasportare a Firenze la loro casa editrice « La Claudiana », uno dei primi opuscoli che quest'ultima pubblica è dedicato proprio al problema del ritorno di Israele. Chiudendo dunque questa divagazione, ormai sin troppo lunga, ci è giuocoforza tornare al nostro Tartaro ed alle avventure da lui incontrate dopo il proprio sbarco a Trieste.

Come si è detto, le cose sembrarono per lui mettersi abbastanza bene, in quest'ultima città. Un commerciante siciliano, trapiantato a Trieste, tale Romeo, accettò di fungere da depositario delle pubblicazioni recate seco dal Tartaro e di prestarsi a smerciarle, inviandone un quantitativo anche in Puglia: altre copie provvide il Tartaro stesso a mandare nel Friuli. Intanto il Masi, a Livorno, aveva finito di stampare il Nuovo ed il Vecchio Testamento e ne aveva pronte le copie, di cui taluna aveva preso già la via del mare, per raggiungere i consoli inglesi di Messina e di Nizza, i quali evidentemente si prestavano volentieri a favorire la B.&.F.B.S. Una cassa di 150 copie tra Vecchi e Nuovi Testamenti veniva perciò avviata anche a Trieste dietro ordine del Tartaro, per essere consegnata al Romeo. Altri contatti interessanti erano offerti dalle istituzioni filantropiche triestine, che il nostro calabrese visitava, come sempre, molto scrupolosamente, per riferirne ai propri mandanti: l'Ospizio di mendicità, ad esempio, gli offriva il modo di accostare un eminente liberale triestino, come il Mauroner. Gli ebrei però sembravano intenti a tutto fuori che a convertirsi al cristianesimo e le tipografie costavano tanto care, da sconsigliare ogni progetto di ristampare a Trieste la Scrittura. Ad aprile pertanto, il nostro eroe si rimetteva

---

(40) Cfr. oltre lo Hodder cit. anche Francis Bar. Bunsen, *A memoir of Baron Bunsen*, London, 1868.

ancora una volta in viaggio e per Venezia, Padova e Brescia raggiungeva infine Milano ai primi del mese seguente.

Ma il Lombardo Veneto gli appariva tosto raggelato dalla paura degli sbirri dell'Austria e troppo gravato dal peso di antichi scetticismi per offrire la possibilità di fare gran chè. A Venezia, dove si recò a cercare il console inglese, questi gli disse « che quello era un paese avvilito, che non v'erano persone pie e religiose » e che quindi « era inutile qualsiasi tentativo ». A Padova cercò dello Svetinich, cui il Naudi aveva raccomandato di adoperarsi per la diffusione della Bibbia, ma lo trovò inerte e con tanta tremarella in corpo, che appena potè strappargli la promessa di dare via qualche copia, che gli avrebbe fatto mandare dal Romeo. A Brescia, ove visitò la scuola di mutuo insegnamento, organizzata dal patriota Giacinto Mompiani, si sentì rispondere negativamente all'invito di diffondere la Bibbia in questo istituto, in quanto il Mompiani non intendeva derogare dai propri doveri di cattolico osservante, e dovette contentarsi di qualche vaga promessa di collaborazione da parte di un fabbricante d'armi, suo conoscente, tale Paris. A Milano poi riuscì a prendere contatto col Barzoni, l'antico esule anti-napoleonico, che avendo conosciuto il Naudi durante il proprio soggiorno a Malta, fu largo di festose accoglienze al calabrese. Ma il Barzoni non era in grado di fare quasi nulla e solo un suo amico, tale avvocato Zini, si mostrò alquanto interessato all'opera biblica. Il Tartaro visitò infine anche la scuola istituita dal Confalonieri e potè così avvicinare lo stesso conte: ma anche costui dichiarò di non volersi immischiare di faccende che potessero attirargli addosso seccature con la polizia e s'impegnò a sostenere finanziariamente la Società Biblica, solo nel caso che il Tartaro fosse riuscito a farsi dare dal governo austriaco il permesso di stampare la Scrittura in Lombardia.

A questo punto, il Tartaro disegnava già di lasciare Milano e per l'ennesima volta rientrare a Lucca, ove contava di promuovere l'istituzione di una scuola di mutuo insegnamento, mediante l'appoggio del suo amico, il prete Landucci. Da Lucca poi voleva cercare di rientrare in Livorno, ove contava di fare stampare ancora altre 6.000 copie di una nuova edizione presso il solito Masi, e dopo una puntata a Firenze per cercare del Tartini Selvatici, reimbarcarsi alla volta di Malta. Ma proprio allora la polizia austriaca, che evidentemente lo stava spiando da qualche tempo, interveniva arrestandolo il 14 maggio 1820 ed aprendo sul suo conto un'inchiesta severissima.

Come si è detto, ciò avveniva nel maggio del 1820. La Spagna era già insorta da qualche mese e l'Italia si preparava ad imitarla, fremendo dalle Alpi alla Sicilia di congiure carbonaresche. Con tutto quello che bolliva in pentola, la polizia austriaca non poteva fare a meno di sospettare che il Tartaro non fosse agente solo della Società Biblica, ma altresì di qualche società segreta rivoluzionaria. Il suo passato di massone, invero, i decreti di esilio intimatigli a Napoli ed in Toscana, i suoi incessanti pellegrinaggi in Italia e fuori e la qualità stessa delle persone da lui avvicinate, contribuivano a maraviglia ad alimentare i sospetti del governo austriaco. E quindi

ci vollero cinque mesi di indagini accuratissime, condotte con una minuziosità asfissiante, degna veramente della burocrazia imperiale e reale, in cui tutte le persone che avevano avuto contatto col Tartaro vennero interrogate e perquisite una ad una, prima che la polizia concludesse che di prove consistenti a suo carico non ve ne erano: cinque mesi, ben s'intende, in cui il pover'uomo restò a maturare in carcere. Sinchè un bel giorno — il 27 settembre 1820 — l'I. R. Polizia si degnò di comunicare al governatore Strassoldo che, vista la mancanza di prove, non restava altro da fare che intimare al Tartaro un ennesimo decreto di bando, calcolando i mesi di prigionia già sofferti come sufficiente espiazione per il crimine da lui commesso, diffondendo la Bibbia senza permesso del governo. Con il quale salomonico giudizio, il nostro calabrese potè finalmente riavere la libertà e riprendere i suoi pellegrinaggi per l'Italia.

Qui, ormai, la rivoluzione era già scoppiata, in seguito al moto di Nola. E più di un indizio lascia pensare che nell'ambiente della B.&.F.B.S. non si volesse perdere questa occasione per incrementare la propaganda biblica nella penisola. Sebbene i *Reports*, infatti, mantengano un silenzio sistematico intorno agli eventi politici del tempo, e non contengano quindi neppure un accenno alle rivoluzioni italiane del 1820-21, si constata che proprio allora il solito Pinkerton è daccapo in giro e tocca stavolta proprio l'Italia, donde manda una relazione, di cui parte almeno è pubblicata nel *Report* del 1820. In tale relazione, si deplora l'atteggiamento preso dal clero e dai governi verso la Bibbia ed il fatto che i preti abbiano ritirato le copie diffuse dagli agenti della Società in Toscana ed a Napoli, sì che in quest'ultima sono state bruciate ben 500 copie della edizione di Londra del N. T.; vi si aggiunge però che non tutti hanno voluto consegnare ai preti la propria copia e che, comunque, si nota un vivo interesse per la Scrittura nelle classi più elevate della popolazione italiana; si afferma quindi che è urgente provvedere alla stampa a Londra dell'intera Bibbia Martini, oltre che del solo N. T. Sarebbe azzardato identificare nei liberali italiani quegli elementi di classe più elevata, cui alludeva il Pinkerton nella propria relazione? Sta di fatto, comunque, che in questi anni climaterici l'attività italiana della B.&.F.B.S. sembra prendere sempre maggiore sviluppo: il *Report* del 1820 annunzia la stampa a Londra di 5.000 Bibbie in versione Martini (41): quello del 1821 annunzia la stampa a Basilea di altre 5.000 Bibbie in versione Diodati, più 2.000 copie dei Salmi con testo italiano e latino affrontati. Tutta questa grazia di Dio non può certamente essere stata preparata senza un preciso disegno. Ci vuol poco a capire che si è sperato nell'avvento di un regime liberale anche in Italia, in seguito allo scoppio della rivoluzione carbonara.

---

(41) Che tuttavia uscirono alla luce solo l'anno seguente. Con l'ediz. annunziata dal *Report* del 1820 crediamo invero che sia da identificare una ediz. della Martiniana, Londra, B. Bensley, 1821, 8°, riveduta dal solito G. B. Rolandi, che esiste nella Bibl. del Br. Museum di Londra: ivi è anche un N. T. Martini, riveduto dal Rolandi, edito a Londra, I. S. Hughes, 1821, 12°.

Come se non bastasse, escono a Londra, sempre nel 1820-21, almeno tre successive edizioni di una versione del *Common Prayer Book* anglicano, pubblicata già nel 1796 da tali Montucci e Valetti e restata da allora in poi a dormire tranquillamente (42). Se dunque si è sentito il bisogno di riesumare la traduzione italiana di un libro che, per i devoti anglicani del tempo, occupava un posto solo di poco inferiore alla Bibbia stessa, è segno che si è scorta la possibilità di vederla circolare largamente. E può essere interessante notare che una almeno di queste ristampe della versione Montucci e Valetti del *Common Prayer Book* e tutte quelle della versione Martini della Bibbia, del N. T. e dei Salmi, che si pubblicano a Londra nel 1820-21, sono — secondo ogni probabilità — curate dallo stesso G. B. Rolandi di cui abbiamo fatto il nome a proposito della Diodatina del 1819 (43). Giacchè costui è niente altro che un piemontese, il quale è stato funzionario nell'amministrazione francese e dopo il 1815 ha trovato l'aria della Restaurazione abbastanza poco di proprio gusto da indursi ad emigrare a Londra. Come ben si vede, ancora una volta l'attività italiana della B.&.F.B.S., come nei casi di un Geymet o di un Tartaro, ci riconduce puntualmente a quello stesso ambiente di « umiliati ed offesi » dalla Restaurazione, di cui si alimentano le trale carbonare e le rivoluzioni liberali del tempo.

Purtroppo, sappiamo tanto poco sul conto di questo G. B. Rolandi che è impossibile veramente ricostruirne i rapporti con gli « evangelicals » inglesi o la figura politica e religiosa. In pratica, anzi, non ne sappiamo che quel pochissimo che si può spigolare dai biografi del suo tanto più noto fratello minore, cioè quel Pietro Rolandi che dopo il 1826 fu editore e libraio di opere italiane in Londra e legò il proprio nome alla edizione degli studi foscolani, a cura di Giuseppe Mazzini (44). Benchè si sappia, ad esempio, che Giovan Battista intorno

---

(42) E più esattamente una ediz. « corretta ed aumentata » a cura di G. B. Rolandi, Londra, I. 7. Dove, 1820, 32; un'altra, a cura di A. Calbo, Ivi, Bagster, 1821, 16°; una terza, poliglotta, Ivi, Bagster, 1821, 4°.

(43) Riteniamo invero di dover identificare con le edizioni annunziate dai *Reports* della B.&.F.B.S. del 1820-21 la Bibbia stampata a Basilea nel 1822 dalla Società Biblica, esistente nel Fondo Guicciardini della Bibl. Nazionale di Firenze, nonchè le seguenti ediz. esistenti nel British Museum di Londra: Bibbia (Martini), a cura di G. B. Rolandi, Londra, B. Bensley, 1821; N. T. (Martini), a cura di G. B. Rolandi, Londra, J. S. Hughes, 1821; Salmi, con testo latino a fronte, a cura di G. B. Rolandi, Londra, 1822. E' quanto mai logico pensare che i *Reports* annunzino edizioni in corso di stampa e quindi destinate a comparire con una data di un anno posteriore a quella del loro annunzio.

(44) A. Campani, *Una insigne collezione di autografi; carteggio Angeloni, Rolandi, Giannini*, Milano, 1900; A. Sella, *P. Rolandi, libraio ed editore italiano a Londra* (1826-55), in « Boll. Stor. d. prov. d. Novara » VII (1913), pp. 139 e ss. e 182 e ss. G. B. Rolandi, n. a Quarona (Novara), fu ingegnere e sotto-ispettore del Genio Civile nell'amministrazione napoleonica. Dopo la Restaurazione, emigrò a Londra, ove visse facendo un po' l'insegnante d'italiano ed un po' il commerciante di libri. Come si è visto, cominciò nel 1819 a curare edizioni di traduzioni della Bibbia in italiano. Dal 1821 sembra che abbia lasciato questa attività per curare piuttosto edizioni di opere italiane di diverso carattere (favolistica, teatro, la *Storia d'Italia* del Guicciardini etc.). Da un accenno di una lettera del Mazzini (Mazzini, *Scritti*, Ed. Naz. XIV, pp. 251-52) se ne dedurrebbe che la corte di

al 1820 effettuò un viaggio da Londra sino in Italia, è impossibile capire se l'abbia fatto per affari propri che nulla avevano a che vedere con la Bibbia o la politica. E Pietro Rolandi poi, benchè in cordiali rapporti con tutta l'emigrazione italiana, non esclusi un Buonarroti, un Angeloni ed un Mazzini, fu politicamente un conservatore tanto da potere essere nominato console sabaudo e da venir sepolto in una chiesa cattolica dopo la propria morte. Ma si resta ugualmente pensosi, davanti a questa trama di rapporti storici, che si incomincia vagamente a scorgere nell'aria. Al solito, solo l'apertura agli studiosi dell'archivio della B.&F.B.S. potrebbe chiarire un po' tutta la questione. E' chiaro però che il problema dei rapporti fra primo *Revival* inglese e primo Risorgimento italiano va ormai posto, non fosse altro che in sede di storia della « circolazione delle idee ». Tutta quella vena di profetismo biblico, per esempio, che spunta di rado nella Romantica italiana, a cominciare dal Mazzini in persona, non avrà forse qualcosa a che fare, oltre che con il solito Alfieri, anche con la Bibbia dei « risvegliati » inglesi?...

E l'errabondo Tartaro? Avrà avuto daccapo parte nel lavoro della Società? Si sarà cacciato di nuovo in qualche guaio? Da una nota di diario dello Allen, parrebbe proprio di sì. Nell'autunno del 1822, l'ottimo uomo rientrava in Italia, onde perorare la causa anti-schiavista davanti alle potenze riunite in quel congresso di Verona, da cui doveva scaturire la decisione dell'intervento della S. Alleanza contro il governo costituzionale di Spagna. Di passaggio, anzi, diremo che il nostro quacchero trovò il modo anche di perorare la causa dei valdesi, come sempre angariati dalla corte reazionaria di Torino, presso il rappresentante inglese Wellington e lo zar Alessandro I (45). Orbene, proprio in quei giorni, lo Allen s'imbatteva a Verona nel Macaulay, giunto per il suo stesso scopo in Italia, il quale gli raccontava che « a poor man, named Tartaro, was put into confinement, last Third Month, and as he believes, is now in a dungeon in Naples for circulating the Holy Scriptures », aggiungendo tuttavia « some cheering news, which is that the Bible is printing at Leighorn without note or comment, from the text of Martini ». Mentre il Masi cioè, avrebbe continuato allegramente a stampare Bibbie, in barba alla polizia granducale, il povero Tartaro sarebbe stato daccapo imprigionato, in seguito alla restaurazione borbonica a Napoli (46).

Lo Allen pensò al modo di sfruttare il suo incontro col Macaulay per la diffusione delle *Italian Scripture Lessons*. Ma pensò altresì ad approfittare di un'udienza accordatagli dallo zar Alessandro per par-

---

Torino si servì del R. per tentare — inutilmente — di recuperare dall'Angeloni certe lettere compromettenti scrittegli dal principe di Carignano. Ma può darsi che il Mazzini — il quale non ebbe mai occasione di conoscere personalmente G. B. Rolandi — sia incorso in un equivoco. Sul finire della propria vita, il R. fu raggiunto a Londra dal fratello minore Pietro il quale — morto Giovanni Battista nel 1824 — ne riprese l'attività commerciale affiancandole quella attività editoriale, per cui tanta fama doveva venirgli nei decenni successivi.

(45) Cfr. D. Jahier, *Un quaker bienfaiteur des Vaudois; W. Allen*, in « Bull. d. Soc. d'Hist. V. » cit. XXXVI (1916), pp. 97-110.

(46) *The life of W. Allen*, cit. II, pp. 275 e ss.

lare a costui del caso Tartaro e l'imperatore « seemed stuck » della notizia e mostrò di volersene occupare. Successivamente, in un'udienza accordatagli dal Wellington, pure non nominando esplicitamente il calabrese, trovò anche il modo di fare al vincitore di Napoleone un'intemerata, a proposito degli Asburgo, dei Savoia e dei Borbone, i quali « under the pretext of secret societes and of the spread of revolutionary principles.... sought to check the circulation of the Scriptures, to suppress the education of the poor, and were doing all in their power, by shaking the press and stopping out the light, to bring the dark ages once more over Europe ». E poichè il Wellington stesso ammetteva che queste dinastie « injured themselves » con la loro stolta politica reazionaria, continuò la filippica, dicendo che i propositi d'intervento in Spagna, di cui si parlava nel congresso, erano una vergogna: poichè le potenze europee non erano intervenute « to save the poor Greek from the Turks, upon the same principle they ought not to interfere with Spain ». Sul che gli interessi politici dell'Inghilterra, rappresentati dal duca di ferro, coincidevano tanto bene con quelli dell'umanità e della libertà perorati dallo Allen, che i due potevano trovarsi « cordially » d'accordo. E quindi lo Allen potè terminare il fervorino con un maestoso: « May the Lord bless thy endeavours to preserve the peace of Europe », nel più puro stile della Società degli Amici.

Non vi fu bisogno, tuttavia, d'intercessioni russe od inglesi per cavare fuori il Tartaro di carcere; in quanto la sua detenzione, al momento in cui il Macaulay ne parlava allo Allen, era già terminata. In un elenco di esiliati da Napoli, in seguito ai fatti del 1820-21, comunicatoci dal prof. G. Coniglio dell'Archivio di Stato di Napoli, con amabilità pari alla competenza, il Tartaro figura invero al numero 143, con la seguente annotazione a suo carico: « A' 23 novembre 1817, di Sovrano ordine fu scortato a' confini, precedente obbligo di non rientrare nel Regno senza Sovrana approvazione, come imputato di corrispondenza settaria. Ritornò ne' nove mesi, senza però che abbia preso parte marcata in quell'epoca. Per effetto dell'infrazione dell'obbligo precedente, si ordinò nuovamente il suo allontanamento » (47). E dal registro stesso si vede che il calabrese ricevette il bando in data 5 marzo 1822 e giunse a Livorno il 16 aprile. Di lì, tanto per cambiare, si trasferì quasi subito sul territorio lucchese, come resulta chiaramente da un altro documento dell'Archivio di Stato di Napoli, comunicatoci ugualmente dal prof. Coniglio (48).

Dopo di che, questa avventurosa figura si dilegua davanti ai nostri occhi e rientra nella sua oscurità. Del resto, l'attività stessa della B.&.F.B.S. accusa una netta flessione rispetto all'Italia, negli anni

(47) Arch. di Stato, Napoli, *Ministero di Polizia*, f. 9 bis.

(48) « Il Tartaro passò a Viareggio e di là a Lucca, da dove scrive ai suoi amici di esservi stato molto ospitalmente accolto ». Così un dispaccio del console borbonico di Livorno del 3 maggio 1822 in Arch. St. Napoli, *Ministero degli Esteri*, f. 4361, n. 448.

che seguono alla rivoluzione del 1820-21: oltre all'edizione della Bibbia Diodati di Basilea, annunziata già nel *Report* del 1821, ma stampata con la data del 1822, conosciamo di un'altra edizione della stessa Bibbia, stampata dal Bagster a Londra nel 1825 e ristampata nel 1827. Può darsi che all'opera della Società siano da attribuirsi anche un'edizione del N. T. Martini, uscita a Parigi nel 1823, ed un'altra della Bibbia Martini stampata sempre dal Bagster a Londra nel 1828. Anche così, tuttavia, siamo ben lontani dal fervore degli anni precedenti e, quel che più conta, siamo agli ultimi aneliti di un'attività che sta per spegnersi: dal 1828 in poi, a quanto pare, non vi sono più edizioni in italiano per considerevole numero di anni. Nè sono difficili a capirsi le ragioni di questa interruzione: l'elemento liberale è stato disperso nelle carceri o negli esili, oppure tace atterrito; le polizie raddoppiano di vigilanza e rendono oltre modo rischioso un lavoro di contrabbando, che le condizioni di depressione morale e politica del paese fanno apparire senza alcuna prospettiva di successo. Morto Pio VII, il suo successore Leone XII, con la bolla *Ubi primum* del maggio 1824, condanna esplicitamente l'attività delle Società Bibliche (49). Due anni dopo si spegne anche Alessandro I ed il nuovo zar, Nicola I, si affretta a sopprimere la Società Biblica russa. La Restaurazione ha trionfato anche degli « evangelicals » inglesi, come ha trionfato dei liberali del continente.

Quasi che ciò non bastasse, gli « evangelicals » litigano fra di loro ed aprono crisi pericolose all'interno medesimo della Società. Nel 1826 scoppia una violenta disputa intorno al problema se si abbia o meno da pubblicare il gruppo degli Apocrifi nelle edizioni del Vecchio Testamento curate dalla Società, in cui gli scozzesi presbiteriani si mostrano particolarmente intrattabili, e lo Irving, che da tempo considera come troppo poco « spirituali » i solidi criteri amministrativi di Lord Teignmouth, prorompe in clamorose scenate (50). Un'altra disputa scoppia intorno all'ammissione o meno nella Società di chi non ammetta il dogma della Trinità e benchè finisca con la vittoria della tesi latitudinaria, porta ad una secessione d'intransigenti, che formano per conto loro una *Trinitarian Bible Society* per fare concorrenza alla B.&.F.B.S. (1831). Sempre nel 1826, quel bel tipo di Henry Drummond si mette a fare riunioni di studio sulle profezie, nella propria casa di campagna ad Albury Park nel Surrey, assieme allo Irving e — naturalmente — ad un ebreo convertito, Wolff: lo Irving, che già per conto suo stava almanaccando su un libro profetico, composto da un gesuita spagnolo Lacunza, che però si fingeva un ebreo convertito sotto lo pseudonimo di Juan Josafat Ben Ezra, si lancia a corpo perduto nelle più strambe elucubrazioni escatologistiche: sinchè da quella conventicola di esaltati viene fuori una nuova *Catholic Apostolic Church*, ispirata alle visioni irvingiane, cui d'ora innanzi il Drummond consacrerà tutto il suo denaro e la

---

(49) Cfr. Artaud de Montor, *Histoire d. p. Léon XII*, Bruxelles, 1842, I, pp. 206-07.

(50) Oliphant, *op. cit.*, pp. 412 e ss.

sua tumultuosa attività. E' veramente un miracolo se, in queste condizioni, la B.&.F.B.S. riesce non solo a sopravvivere, ma ad allargare ulteriormente la propria attività, specie in quel campo delle lingue extra-europee, ove essa guadagnerà tanti meritati allori. Ma si capisce bene come mai, sino verso al 1840, i tentativi di diffusione della Bibbia in Italia subiscano una lunga stasi. Riprenderanno — è vero — da allora in poi e con vigore e successo moltiplicati: ma saranno l'opera di un'altra generazione e si svolgeranno in un clima storico ormai ben diverso, per quanto riguarda i rapporti tra Italia ed Inghilterra. E converrà perciò che di essi trattiamo in separata sede, in un nuovo studio, che ci auguriamo di potere presto pubblicare.

Prima di chiudere queste pagine, tuttavia, dovremmo cercare di rispondere, almeno approssimativamente, ad un interrogativo fondamentale: quale importanza storica possiamo attribuire alle vicende che abbiamo narrato sino ad ora? In altre parole, quale resultato concreto raggiunse l'opera della B.&.F.B.S. in Italia all'alba del sec. XIX? In che misura, sia pure minima, essa contribuì a fare girare la ruota delle sorti del nostro paese?

In un certo senso, la domanda non può ricevere alcuna risposta umana; chè nessun storico, mai, potrà sapere che sorte abbiano avuto le Bibbie versate a migliaia dalla Società nel nostro paese e tanto meno la storia segreta delle coscienze di coloro che le ebbero tra le mani, attraverso chissà mai quali avventure, e su di esse meditarono. Chi però misuri la distanza spirituale che intercorre tra la generazione francamente acristiana ed irreligiosa dell'età rivoluzionaria e napoleonica e quella tanto profondamente imbevuta di ardenti esigenze religiose, che fu protagonista del nostro Risorgimento, non può fare a meno di domandarsi se — per avventura — in una misura qualsiasi, sia pure minima quanto un granello di senape, non abbia contribuito a formare l'animo di quest'ultima anche l'opera anonima, tenace, combattuta, degli inglesi della B.&.F.B.S. Nè si può fare a meno di domandarsi se essa non abbia recato un proprio granello di senape anche nel risveglio del cattolicesimo italiano del sec. XIX. Sappiamo positivamente, ad esempio, che in Piemonte la *Amicizia Cattolica*, successa nel 1817 alla clandestina *Amicizia Cristiana*, sempre per opera del Lanteri, svolse una vastissima opera di diffusione di opere religiose, comprese le Scritture medesime, onde controbattere l'azione della Società Biblica. Si trattava di un'organizzazione clericale di estrema destra, d'accordo: ma anch'essa contribuiva ad agitare delle esigenze spirituali non tutte e non sempre destinate ad adagiarsi nel solco di un clericalismo reazionario.

Comunque, anche a prescindere da questo, resta il fatto che il vasto ambiente degli « evangelicals » inglesi, attraverso le difficoltà opposte dai governi della Restaurazione alla B.&.F.B.S. od alle vessazioni inflitte ai valdesi dalla corte di Torino, dovette accorgersi che in Italia non tutto andava nel migliore dei modi possibile, dopo il 1815, come pretendevano viceversa Lord Castlereagh e gli *High*

Tories. Migliaia di inglesi, di per sè quanto mai alieni da velleità rivoluzionarie, i quali — magari — avevano salutato la Restaurazione come il più bel giorno della loro vita, dovettero toccare con mano che malgrado la fraseologia cristiana, di cui si ammantava, la politica della Santa Alleanza, non era attuazione, in realtà, ma tradimento dei loro ideali religiosi. E malgrado il loro istintivo moderatismo, dovettero cominciare a capire che, forse, una bella rivoluzione, la quale spazzasse via il Metternich, il Borbone ed il Papa, non sarebbe poi stata quell'opera diabolica che altri diceva.

Trent'anni più tardi, i figli spirituali degli « evangelicals » dell'età della Restaurazione, cioè i « risvegliati » della generazione di Lord Shaftesbury, dovevano acclamare con entusiasmo furioso a Vittorio Emanuele II e illudersi di scorgere in Garibaldi nientemeno che « a protestant hero ». Tutto ciò non avveniva per caso o d'improvviso: era nient'altro che lo sbocco logico di una lunga trama di eventi, che si era iniziata dal giorno in cui il primo Nuovo Testamento in italiano era stato sbarcato di contrabbando sulle coste del nostro paese. Come questi consensi di ampie sfere dell'opinione pubblica protestante abbiano largamente giovato a Lord Palmerston per realizzare quella storica svolta della politica estera britannica, che si iniziò nel 1847 con la missione di Lord Minto e si concluse con il riconoscimento dell'unità d'Italia da parte di Lord John Russel, ovvero come proprio gli « evangelicals » di Lord Shaftesbury abbiano offerto al Cavour incrollabile appoggio, anche nei momenti più fortunosi della sua battaglia per l'indipendenza italiana, non sarebbe davvero il caso di ripetere. Basterà dire che, in questo senso, anche le delusioni sofferte da un Drummond o da un Teignmouth e gli sdegni di un Allen o di un Macaulay, e magari le anonime tribolazioni di un oscuro Giuseppe Tartaro qualsiasi, hanno senz'altro un loro posto in una storia, che nessun cuore italiano può rievocare ancora oggi senza palpito profondo di commozione.

Giorgio Spini

Jean Pierre Baridon, un pionnier de notre émigration

II (*)

Pendant le transfèrement des colons de la Florida au Rosario, Baridon ne s'épargna nullement: de telle sorte qu'il pourra affirmer dans ses Mémoires, (peut-être bien en exagérant un peu) « j'ai travaillé six mois consécutifs, toujours à cheval ». Une partie des dépenses occasionnées par ces déplacements pour la collectivité furent payées par M. Pendleton; mais Baridon assure qu'il dut payer l'autre partie de sa poche, après avoir travaillé plusieurs semaines au Rosario à la division des lots, avec M. Garcia et quatre autres colons vaudois.

Le déménagement commença le mois de septembre 1858: mais comme il n'y avait pas assez des charrettes ni de charretiers et que le voyage durait quinze jours, on employa environ trois mois pour se transporter d'une région à l'autre. Plus tard, ceux qui avaient encore semé leurs champs, y retournèrent pour la moisson des blés.

Au Rosario, Baridon continua à être le conducteur spirituel des Vaudois, tandis que le chef temporel de la colonie était un M. Robillard, d'origine française, là établi par la direction de la Compagnie agricole. Les services religieux se firent tout d'abord dans la maison même de Baridon. Ensuite, en 1859, on construisit un « galpon » ou hangar de 40 m. de long et 18 de large: soit pour y loger les colons qui n'avaient pas encore pu bâtir leur maison sur leur propre terrain, soit pour y déposer les récoltes. Dans un coin de ce grand hangar, mis gratuitement à la disposition des Vaudois comme lieu de culte, ceux-ci établirent une palissade pour séparer le magasin du lieu de culte, et ensuite s'y réunirent régulièrement pour le service religieux qui, jusqu'à l'arrivée de M. Morel, fut toujours tenu par M. Baridon.

En janvier 1859, affirme notre villarenc, dans une de ces réunions tenues dans un autre petit hangar qui avait été prêté aux Vaudois avant la construction du grand « galpon », M. Pendleton présenta à

(*) La 1.re partie de cette étude a été publiée dans le Boll. Soc. St. Vald. n. 96.

l'assemblée une lettre provenant de la Table Vaudoise et qui offrait aux colons la possibilité de se transférer au Canada, où une grande étendue de terrain aurait été mise à disposition des Vaudois pour s'y établir. Si la lettre était arrivée avant leur départ de la Florida, il est très probable que cette offre aurait été acceptée et que l'émigration vaudoise en Amérique aurait ainsi vraisemblablement eu un'autre issue et une direction complètement différente.

Mais les nouvelles circonstances poussèrent les Vaudois à gracieusement décliner la proposition et, tout en remerciant la T. V. de son intérêt, l'assemblée fit remarquer qu'ils avaient actuellement un contrat à observer; qu'ils étaient désormais entrés en possession de leurs lots de terrain lesquels, dans quelques années, seraient devenus leur propriété; que la terre qu'ils travaillaient était fertile et près de la mer; qu'ils ne pouvaient méconnaître les grands services qui leur avaient été rendus jusque là par le Rév. Pendleton, qui les avait accueillis et encouragés à leur arrivée à Montevideo et qui les avait aidés de maintes façons: soit en leur procurant la protection du Gouvernement, lors des menaces du curé Majestas, soit en leur procurant le terrain qu'ils occupaient actuellement.

M. Pendleton aux Vallées.

La décision de l'assemblée fut approuvée par tous les Vaudois et agréée par M. Pendleton. Mais le chapelain anglais venait de finir ses cinq années de séjour à Montevideo et il dut alors retourner en Europe, afin d'y exercer son ministère pastoral. Les Vaudois perdaient en lui un grand ami et un protecteur puissant.

Car M. Pendleton, avait à tel point su se captiver la sympathie et l'estime reconnaissante des Vaudois émigrés que, lorsqu'il dut quitter son poste de Montevideo pour rentrer en Europe, il y eut un moment de découragement parmi les colons. Il y eut même quelqu'un qui écrivit au Mod. Malan et à d'autres pasteurs des lettres visant à décourager les Vaudois des Vallées qui auraient encore désiré émigrer. Tandis que J. P. Baridon (d'après une lettre écrite par un Rostan aux Vallées) est considéré comme le coupable et le responsable de l'émigration qui a fait, selon l'informateur, faillite complète et jeté dans la misère les uns et les autres: ...« toutes les familles émigrées doivent être considérées comme perdues, car M. Pendleton a quitté Montevideo et son successeur, M. Adams, n'aura jamais la même influence et ne fera de si grands sacrifices pour les Vaudois, comme les fit son antécesseur ».

Après le départ de M. Pendleton, Baridon sentit redoubler sa responsabilité vis-à-vis de ses coreligionnaires: surtout parce que le directoire de la Societé avait fait des avances d'argent aux colons qui, par conséquent, ne pouvaient obtenir leur titre de propriété, qu'après avoir entièrement payé la somme établie dans le contrat.

Après avoir quitté en janvier 1859 l'Uruguay pour l'Europe, M. Pendleton prit part au Synode des Vallées Vaudoises du mois de mai

1859 et y pérora la cause des Vaudois émigrés en Amérique. Le Synode, qui avait reconnu dans le pasteur anglican « un homme de foi. d'énergie et de prudence », décida d'envoyer au plus tôt un pasteur et un régent aux colons du Rosario, après avoir entendu le discors enflammé de M. Pendleton, qui avait en outre promis de s'occuper d'eux et de collecter, en Angleterre et ailleurs, les moyens pour payer les gages des deux ouvriers (1).

Après le Synode de 1859 en effet, M. Pendleton se rendit en Angleterre pour y collecter, au milieu de ses amis et compatriotes, la somme pour payer les honoraires du pasteur et les gages du régent, qu'il jugeait être indispensables pour l'avenir de la jeune colonie vaudoise en Uruguay.

Pendant ce temps, la Table et le Synode, convaincus de l'urgente nécessité de fournir aux nombreux colons émigrés une direction spirituelle et morale, et persuadés qu'un plus long retard pouvait être pernicieux à l'avenir des familles déjà établies en Uruguay, avaient résolu d'envoyer comme pasteur de la jeune colonie M. Michel Morel, qui s'était toujours intéressé au problème de l'émigration et qui s'était par là senti en devoir d'offrir à la Table ses services comme pasteur des Vaudois établis au Rosario. Même s'il se sent « infiniment au dessous de la tâche, il espère pouvoir aider en quelque sorte, soit pour leur bien temporel et spirituel », en attendant que la Table « pût trouver un autre serviteur de Christ à la hauteur de l'oeuvre » (2).

A vrai dire l'offerte de M. Morel avait été précédée par celle du pasteur de Rodoret, David Charbonnier, qui depuis le mois de juin 1857 s'était offert, si la Table le retenait utile, comme pasteur des Vaudois émigrés dans l'Amérique du sud. Il demandait uniquement « d'être toujours considéré comme au service de l'Eglise Vaudoise et de ne point perdre son rang parmi les pasteurs ses confrères ». Mais après une entrevue avec le Modérateur il finit par changer d'avis et dans sa lettre successive il priait l'Administration « de vouloir bien regarder comme non avenue » sa lettre précédente. Evidemment on craignait que, si sa proposition avait été acceptée, et s'il aurait été envoyé en Amérique comme pasteur des émigrants vaudois, le geste aurait été considéré comme un encouragement à l'émigration d'outre Océan, émigration que la Table avait toujours vue de mauvais oeil et qu'elle avait par conséquent toujours déconseillée (3).

---

(1) Déjà le Synode du mois de mai 1858 s'était occupé des Vaudois en Amérique et avait invité l'Administration à pourvoir aux soins matériels et spirituels de ces malheureux colons. L'année suivante, le dimanche 15 mai, le pasteur anglais avait pu parler dans le Temple de la Tour, débordant de Vaudois qui étaient venus de près et de loin, pour écouter le bienfaiteur des Vaudois émigrés en Amérique.

(2) Cf. lettre de M. Morel à la T. V. du 28 janvier 1858 et celle du 20 mai 1859, dans laquelle il renouvelle l'offre de son ministère en faveur des émigrants de l'Amérique: « Offre qui n'est pas dictée par les conditions qui viennent d'être faites par M. Pendleton », précise le pasteur Morel. A. T. V.

(3) Cfr. lett. du pasteur D. Charbonnier au Mod. Malan, du 19 juin et du 31 juillet 1857. A. T. V.

Départ de M. Morel.

Michel Morel était né en 1819 à Rora, d'une famille de cultivateurs qui l'achemina aux études, espérant d'en faire un pasteur. Car dans le siècle passé la plus noble ambition d'une famille vaudoise était celle de pouvoir faire suivre, au moins à un de ses enfants, la carrière pastorale. Leur désir s'effectua. Car le jeune étudiant fréquenta, après ses études classiques à la Tour, où venait d'être fondé le « Collège Vaudois », les cours de théologie à l'Académie de Genève, pour rentrer aux Vallées afin d'y être consacré pasteur. Envoyé à Rodoret, il y passa à peu près trois ans, de 1848 à 1850. Il exerça ensuite son ministère dans sa paroisse natale, qui est parmi les plus pauvres des Vallées. C'est pendant ces dix années qu'il se convainquit de la nécessité, pour le peuple vaudois, de sortir des étroites limites qui lui avaient été octroyées par le traité de Cavour de 1561 et de chercher quelque part de nouvelles terres à coloniser. Et comme c'était le moment où les Républiques issues des guerres d'indépendance de l'Amérique du Sud commençaient à s'organiser et recherchaient les émigrants des pays européens, le pasteur Morel ne tarda pas à se mettre en relation avec un agent de l'émigration en Argentine et à se faire lui-même le pionnier convaincu de la nécessité de l'émigration vaudoise dans les nouveaux pays d'outremer.

Ce fut le mois de janvier 1860 que le pasteur Morel, accompagné de son vieux père, de sa femme et de quatre enfants en bas âge, laissa son pays natal et les Vallées qu'il ne devait jamais plus revoir. Le 25 du même mois il s'embarqua, avec une vingtaine d'émigrants vaudois, à Gènes, sur un bâteau à voile qui employa trois mois à traverser l'Atlantique. Il débarqua le 26 avril à Montevideo, où il s'arrêta quelques jours avant d'entreprendre, en compagnie de M. Doroteo Garcia, le v. président de la Société agricole du Rosario oriental, le voyage pour la colonie, où il arriva le 6 mai et fut accueilli avec beaucoup de cordialité et de gratitude de la part des émigrés vaudois qui y étaient désormais établis.

Après sa visite générale à toute la colonie, le pasteur se mit à l'oeuvre. Il avait à organiser tout ce monde venu des quatre coins des Vallées et qui constituait un groupement de 228 personnes, y compris ceux qui étaient arrivés avec lui. Il fallait rétablir l'ordre et la discipline, réorganiser le Consistoire, les cultes, le catéchisme, les écoles du dimanche, etc... (4).

Baridon avait écrit au Modérateur pour lui communiquer que tous les colons attendaient avec impatience le Pasteur, auquel il avait préparé un petit appartement. Et après l'arrivée de M. Morel (pour l'envoi duquel il remerciait le Modérateur), il ajoutait qu'il avait remis toute chose au pasteur. « Nous nous sommes très réjouis de

(4) Cf. lettre de M. Morel au Mod., du 20 mai 1860. A. T. V.

son arrivée; j'ai confiance que toutes les choses marcheront en ordre » (5).

M. Pendleton aussi avait écrit, le mois d'avril, au Modérateur, lorsque M. Morel était encore en voyage, en l'assurant que le pasteur vaudois serait bien reçu par lui et ses amis, qu'il serait son homme, son coadiuteur pour travailler au bien et à la prospérité des Vaudois (6).

Ensuite, à peine M. Morel fut arrivé au Rosario, le pasteur anglican avait annoncé au Modérateur que le ministre vaudois avait fait bonne impression à son arrivée en colonie, où les récoltes avaient été, cette année-là, magnifiques (7).

Et deux mois plus tard il affirmait que M. Morel était content de sa position et que tout marchait bien. Il insistait pour le départ du régent Costabel, pour le voyage duquel il annonçait avoir envoyé 1.500 francs (8).

Mais bientôt les premiers frottements se manifestèrent entre les colons et M. Morel et des difficultés de toute sorte surgirent sur son chemin. Et la parfaite harmonie entre le pasteur si attendu et les colons ne dura pas très longtemps, puisqu'une lettre de M. Pendleton au Modérateur, du 16 nov. 1860, nous informe déjà que « les affaires de la colonie marchent assez bien. Mais je m'aperçois par les lettres de M. Garcia que notre ami M. Morel perd un peu patience et désire marcher un peu trop vite » (9).

Comme déjà nous l'avons vu, grâce aux circonstances favorables et à ses remarquables qualités, Baridon était rapidement devenu l'homme de confiance de M. Pendleton. Toutes les fois que celui-ci allait de Montevideo voir les Vaudois émigrés, il se rendait chez Baridon qui l'hébergeait, l'accompagnait, le renseignait et le conseillait dans tout ce qui se rapportait aux travaux de la campagne et à la colonisation. Et quand M. Pendleton quitta Montevideo pour rentrer en Europe, Baridon « devra lui écrire chaque mois et lui faire un rapport sur les conditions de la colonie » (10).

En même temps Baridon était le chef reconnu de ses coreligionnaires, auprès desquels il avait exercé les fonctions de pasteur, de régent, de conseiller, de représentant, avant l'arrivée de M. Morel (11).

Mais, un an après l'arrivée de pasteur si ardemment attendu, Baridon était un de ceux qui s'opposaient fermement à M. Morel qu'il

---

(5) Cf. lettre de Baridon au Mod., du 24 avril 1860, et une successive qui n'est pas datée, au N. 126 des A. T. V.

(6) Cf. lettre en anglais de M. Pendleton au Mod., du 9 avril 1860, dans laquelle l'auteur donne des extraits d'une lettre de M. Garcia, qui lui rappelle sa prédiction: « God will be my friend, if I remain a firme friend of the Vaudois people ». A. T. V.

(7) Cf. lettre de M. Pendleton à Malan, du 19 juillet 1860. A. T. V.

(8) Cf. lettre de M. Pendleton au Mod. Malan, du 21 sept. 1860. A. T. V.

(9) Cf. lettre de M. Pendleton au Mod., du 16 nov. 1860. A. T. V.

(10) Cf. lettre de M. Pendleton à Baridon, du 8 juill. 1862. A. S. H. V.

(11) « Baridon fait le messager, le secrétaire, le pasteur, le régent. Il montre beaucoup d'habileté. Sans lui il y a des choses que je n'aurais pas pu faire », avait dit M. Pendleton en plein Synode, le 1 mai 1859.

n'hésite pas, dans un moment de colère, à accuser publiquement de « mercenaire », parce qu'il avait reçu en août 1860, trois mois après son arrivée à la colonie, un chacra (12) de terrain de la part de la Société agricole, après que M. Morel avait choisi La Paz comme sa résidence et avait fait commencer la construction de la cure; ce qui devait tout naturellement amener à choisir à La Paz aussi l'emplacement du futur temple de la colonie.

Rien d'étonnant donc que Baridon soit à son tour accusé de la part du pasteur, dans une lettre à M. Pendleton, « d'être devenu la pierre de scandale de la colonie, et le chef de l'opposition au pasteur » (13).

Pendant ce temps comme après, Baridon qui eut toujours avec M. Pendleton une correspondance régulière, mettait celui-ci au courant de tout ce qui se passait dans la colonie. C'est ainsi que le pasteur anglais ne tarda pas à être informé de l'état de la communauté vaudoise, des frottements entre celle-ci et le pasteur Morel, entre la Société et les colons, de la division qui ne se fit pas longtemps attendre, surtout à propos de l'emplacement du temple, que M. Morel et la Société voulaient voir construire dans le village de La Paz, tandis que la grande majorité des Vaudois la désiraient ailleurs, au centre des terres qu'ils avaient acquises.

Il était donc nécessaire que M. Pendleton, qui croyait fermement que sa vocation actuelle était celle de protéger la jeune colonie vaudoise, se rendît le plus tôt possible en Uruguay, pour arranger les choses et éclaircir la situation, avant qu'il y eût de trop graves évènements.

Voyage de M. Pendleton en Uruguay.

M. Pendleton résolut alors de se porter sur les lieux. Il renvoya son départ plus d'une fois. Dans sa lettre au Modérateur avec laquelle il communique ses déplacements occasionnés par la collecte qu'il fait en faveur des colons vaudois, (Allemagne, Hollande, Richmond, Manchester, Liverpool, ect.), il annonce qu'il ne pourra pas visiter les Vallées, car « j'ai l'intention de partir pour la colonie au mois de juillet ».

Mais ce voyage qui était désiré et impatiemment attendu par les colons fut ensuite renvoyé de quelques mois et fixé au 9 décembre. « Mon seul objet, en visitant la colonie, écrit-il au Modérateur Malan, est de tout arranger pour le bien de nos frères. Il y aura des difficultés à surmonter, mais le Seigneur nous accordera la sagesse d'esprit.... Et de retour au mois de juin... je vous ferai rapport de tout mon oeuvre » (14). Mais vers la fin de 1861 une maladie très grave l'empê-

---

(12) Une « chacra » mesure 40 hectares et demi et correspond à peu près à une belle ferme dans la plaine piémontaise.
(13) Cf. lettre du pasteur Morel à M. Pendleton, du 21 mai 1861. A. T. V.
(14) Cf. lett. de M. Pendleton au Mod. Malan, du 17 avril et du 26 mai 1861. A. T. V.

cha de partir le 9 décembre comme il avait décidé. Il s'embarqua pour l'Uruguay un mois plus tard, le 9 janvier 1862.

Dans une longue lettre au Modérateur, en attendant l'arrivée de M. Pendleton à la colonie, le pasteur Morel s'exprimait ainsi: « Le projet dont je vous ai parlé n'a pas été admis par M. Garcia. Il l'a cru opposé aux projets de la Société. J'espère pour cela beaucoup dans la prochaine venue de M. Pendleton: elle est nécessaire sous bien des rapports pour donner un programme à l'émigration future et pour définir clairement les droits des colons actuels. M. Garcia s'étant engagé verbalement avec M. Pendleton, sa venue à la colonie peut seule définitivement régler les intérêts variés des colons. Que le Seigneur veuille lui ménager une heureuse arrivée parmi nous » (15).

A peine arrivé en Uruguay, logeant chez Baridon qui, d'après une lettre de M. Morel à cette époque, avait ouvert à la colonie une auberge (16) et un commerce, le pasteur anglais s'intéressa aux colons pendant tout le temps de son séjour au milieu d'eux: s'occupant des édifices publics nécessaires à la colonie et aidant de différentes façons les Vaudois; soit à payer leurs dettes envers la Société, soit en s'efforçant d'obtenir leurs titres de propriété au plus grand nombre possible d'entre eux, etc... (17).

Après son arrivée à Montevideo, M. Pendleton s'était immédiatement mis à la recherche des trois personnes qui composaient le Directoire de la Société agricole, pour régler définitivement la question des propriétés des colons vaudois qui avaient fidèlement accomplis leurs devoirs envers la Société.

Mais il ne put jamais trouver les trois membres de la Direction ensemble, et il fallait, pour faire les choses « en bonne et due forme », avoir la signature des trois directeurs.

Quand M. Pendleton comprit que ces gens voulaient l'éconduire, pour déjouer leur ruse, il se rendit auprès des consuls italien et an-

(15) Cf. lett. de M. Morel au Mod., du 21 avril 1861. A. T. V.

(16) Cf. lett. de M. Morel, du 3 mars 1862, qui donne d'importantes nouvelles sur la visite du pasteur anglais... et sur certains bruits qui circulent aux Vallées sur son propre compte. « M. Pendleton a passé quelques jours à la colonie en compagnie de M. Garcia, pour entendre les plaintes des colons contre la Société. Il est ensuite retourné à Montevideo, d'où il doit revenir le 17 mars pour faire connaître ce qu'il a fait et ce qu'il veut faire pour le bien des colons. Il est venu un peu prévenu contre les Vaudois à cause des faux rapports des anglais de Montevideo. Après sa visite il en est revenu... Baridon m'a accusé de mercenaire parceque j'ai une chacra de la part de la Société... L'on fait circuler aux Vallées le bruit que je consacrais une trop grande partie de mon temps à des entreprises de la colonisation. C'est pure calomnie... Il est vrai que j'ai dit à Paul Appia que j'avais fait planter comme 2.000 peupliers... Eh! bien tout cela a été fait à peu de frais... ». A. T. V.

(17) C'est en effet avec satisfaction que M. Pendleton peut écrire à M. Malan, dans sa lettre du 31 mars 1862: « J'ai fait déjà trois visites à la colonie. Ma présence était absolument nécessaire, sous tous les rapports, car les choses allaient mal. En premier lieu M. Morel, quoique un excellent homme, n'est pas l'homme (déchirure)... Le régent Costabel est aimé de tout le monde. J'ai eu plusieurs entretiens avec le chargé d'affaire de S. M. Victor Emmanuel et la colonie vaudoise sera dès à présent sous sa protection. Je viens d'obtenir pour les colons leurs titres de propriété absolue. Ce qui est pour eux une chose très importante... et ils sont remplis de joie ». A. T. V.

glais et les mit au courant de la situation. Craignant justement que le Directoire de la Société cherchât à exploiter, comme le faisaient tant d'autres, les 45 familles d'agriculteurs vaudois, déjà groupés en colonie dans la région du Rosario oriental et comprenant plus de 220 personnes, ces deux diplomates se rendirent chez le Ministre de l'Intérieur. auquel ils firent leurs plaintes.

Le Ministre, qui comprenait la grande importance, la nécessité même, d'une colonisation étrangère, pour un pays arriéré comme le sien et les autres de l'Amérique du Sud (qui avaient été encore affaiblis par les incessantes guerres du récent passé), répondit aux deux consuls: « Il faut que vos colons soient protégés. Allez. Les trois personnes dont vous me parlez vont se trouver ensemble ».

Le lendemain en effet M. Pendleton reçut à son Hôtel le Président du Directoire qui lui annonça que celui-ci était au complet et qu'on pouvait aller chez le notaire. C'est ce qui fut fait immédiatement. Et ainsi, grâce à l'énergie de M. Pendleton, à ses connaissances et à son influence auprès du Gouvernement, une quarantaine de chefs de famille purent obtenir leur titres de propriété et le Directoire dut se soumettre à la justice. Et le dessein d'éxploiter les colons fut déjoué grâce à la prompte intervention de l'honnête Ministre de l'Intérieur, sollicité par le Rév. Pendleton.

Une lettre du consul italien Raffo à l'alcalde Costabel confirme l'énergie et le zèle déployés par M. Pendleton en faveur des colons vaudois, « che danno speranza di sempre crescente prosperità... Alla solerte operosità del Rev. Sig. Pendleton è dovuta la definizione di alcuni interessi della colonia... vivete dunque tranquilli, accudite ai vostri lavori e continuate a dar esempio di quelle virtù civili che avete portato con voi dalla madre patria e che formano la tradizionale vostra educazione » (18).

C'est en se rapportant à cette occasion et à ces circonstances vraiment vitales pour la jeune colonie, que J. P. Baridon affirme catégoriquement dans ses Mémoires: « Sans M. Pendleton, la colonie vaudoise n'existerait pas; car c'est cet homme qui a été, dans les mains de Dieu, l'instrument de l'établissement et de la prise de possession des Vaudois à la Plata ». Mais ce fut aussi, pour M. Pendleton, le commencement de l'animosité et de l'aversion qui bientôt s'établit entre lui et le Directoire de la Société: ce qui contribua, pour sa bonne part, à la division toujours plus marquées des colons et aux dissentions entre le pasteur Morel et une partie des Vaudois, plus tard.

En effet, lorsqu'un jour le chapelain anglais convoqua une assemblée en plein air, dans sa chacra, afin d'y bénir la pierre fondamentale du futur temple, des dissentions se manifestèrent rapidement et surgirent d'autres difficultés qui portèrent plus tard à de plus graves divisions. Car le Directoire de la Société de colonisation s'opposa énergiquement à ce que le Temple fût bâti sur le terrain de M. Pendleton, hors de la ville de La Paz, où il avait fait don d'un

---

(18) Cf. lett. du consul Raffo à l'alcalde Costabel, du 21 mai 1862.

terrain suffisant pour y construire les édifices publics, mais surtout les écoles qui l'intéressaient particulièrement et le Temple.

Pendant son séjour de quelques mois en Uruguay, M. Pendleton fut très actif et toujours en mouvement, entre la capitale et le Rosario. Ainsi, entre le mois de mars et de juin 1862, il se rendit maintes fois de Montevideo à la colonie vaudoise, eut plusieurs entretiens avec le chargé d'affaires du roi d'Italie, avec le consul anglais, la direction de la Société agricole et le Gouvernement de la République, afin de surmonter toutes les difficultes rencontrées pour affranchir les colons vaudois, pour obtenir leurs titres de propriété, pour préparer la construction du temple, du cimetière, des écoles, etc. Ce qui fit dire à M. Morel lui-même (qui jusqu'alors s'était à-peu-près désintéressé de ces questions de capitale importance pour les Vaudois), dans une de ses lettres au Modérateur, que « M. Garcia ne s'attendait pas à trouver dans M. Pendleton un homme qui regarderait de si près et qui s'intéresserait à ce point pour de pauvres paysans ».

Nous retrouvons l'écho de la joie et de la reconnaissance des colons vaudois du Rosario, après avoir obtenu, grâce à M. Pendleton, leur titre légal de propriétaires, dans une lettre écrite par deux de ceux-ci au Modérateur, assurant l'Administration de l'Eglise que les Vaudois de l'Uruguay étaient désireux toujours d'être unis à la mère Eglise et que la colonie était redevable au pasteur anglais de tous ses grands bienfaits, et concluant... « Bénis soit Dieu d'avoir envoyé en Uruguay un tel personnage. Il a eu beaucoup à lutter, mais il a vaincu et pris notre droit auprès de la Société des liens de laquelle il nous aurait été impossible de nous en sortir. Il nous a affranchi de nos dettes »... (19).

Retour de M. Pendleton en Europe.

Quand à la fin de juin le pasteur anglican repartit pour l'Europe, il écrivit de Rio de Janeiro, où il s'était arrêté, une longue lettre à Baridon pour le charger de lui envoyer, chaque mois, un rapport sur la marche de la colonie. Avant de laisser Montevideo, le 30 juin 1862, il avait communiqué aux colons, par le moyen de Baridon, qu'à partir du 1.er janvier de l'année suivante, ils auraient dû pourvoir eux-mêmes au salaire du pasteur (qu'il avait demandé à la Table de substituer, depuis les premiers jours de son arrivée à la colonie), et à celui du régent. Il avait aussi écrit une lettre à M. Morel, dans laquelle il laissait comprendre son désappointement pour la conduite du pasteur vaudois, qui ne s'était pas rendu dans la capitale pour une dernière entrevue, désirée par le chapelain anglais,

(19) Cf. lett. de B.mi David Hugon et Jean Costabel au Modérateur, du 29 juin 1862. A. T. V.

qu'une chute de cheval avait empêché de faire, comme il avait projeté, sa cinquième ou sixième visite à la colonie (20).

Après son retour de l'Amérique, M. Pendleton se rendit nouvellement aux Vallées et donna à la Table de mauvaises nouvelles sur les relations entre la colonie et le pasteur, « qu'il est impossible de laisser plus longtemps comme conducteur ». Car M. Morel, expliqua-t-il, semblait préférer la ville à la campagne; et en acceptant de la part de la Société la chacra N. 1, il donnait clairement l'impression de vouloir s'établir définitivement à La Paz, localité excentrique de la colonie et où demeuraient exclusivement quelques familles de colons, les plus riches (21).

La discorde entre le pasteur vaudois et le chapelain anglais devait nécessairement se manifester aussi entre M. Morel et M. Baridon, « l'alter ego » de M. Pendleton dans la colonie. Les lettres des uns et des autres en sont un écho continuel et les plaintes des uns se croisent avec celles des autres.

Selon M. Morel (22), Baridon est un opposant et un adversaire du pasteur, l'informateur de M. Pendleton, l'auteur des désordres qui se manifestent dans la colonie à cause de son auberge (qu'il cèdera quelques mois plus tard à un B.mi Griot, de S.t Germain), l'ami de M. Garcia, l'allié de l'alcalde, M. Costabel, lui aussi en désaccord avec le pasteur. Quant à M. Pendleton, « qui ne devait plus rien avoir à faire avec la colonie, ses visites à la colonie en 1862, affirme M. Morel, ont fait beaucoup de bruit et peu d'effet (!), il doit avoir dit ceci, il aura dit cela, il paraît que.... » etc. (23).

Pendant son séjour aux Vallées, le mois de nov. 1862, M. Pendleton s'était rendu à Turin, où il avait obtenu une entrevue avec le Général Durando, Min. des Aff. Etrangères d'Italie, auquel il avait parlé des Vaudois établis au Rosario. Le Ministre lui avait promis que si les colons vaudois avaient à se plaindre de la conduite des gens de l'Uruguay à leur égard, le Gouvernement Italien serait intervenu afin que justice fût rendue (24).

Dans la même occasion le pasteur anglais avait adressé au Min. de l'Instruction Publique une requête en faveur de l'Ecole de la

---

(20) Cf. lett. de M. Morel au Modérateur, du 20 juillet 1862, par le moyen de laquelle il s'excuse en écrivant: « De mon côté, il m'a été impossible de me rendre à Montevideo (pour une dernière entrevue avec le Rév. Pendleton) à cause de la crue des eaux ». A. T. V.

(21) Nous croyons que M. Pendleton avait vu juste. La même opinion sera exprimée dix ans plus tard par le pasteur J. P. Salomon, dans sa lettre du 27 nov. 1873 à la Table, par ces mots sévères: « Nous avons appris à Montevideo de la bouche de M. Garcia, avocat, fils de don Doroteo Garcia, vice président de la Société agricole, que la Société a donné personnellement à M. Morel la chacra qu'il possède, à la condition qu'il fasse bâtir le temple, non là où le bon sens de la congrégation le voulait, mais dans la Paz ». A. T. V.

(22) Cf. lett. de M. Morel au Modérateur, du 16 janvier 1863. A. T. V.

(23) Cf. lett. de M. Morel au Modérateur, du 18 août 1862 et du 23 sept. 1863. A. T. V.

(24) Cf. lett. de M. Pendleton à Baridon, du 19 juin 1863. A. S. H. V.

colonie vaudoise, dans laquelle, en rappelant le rapport sur la colonie qui avait été dressé à la date du 14 avril 1862 par le consul d'Italie à Montevideo, M. le chev. Raffo, rapport qui parlait très favorablement de la colonie elle-même, il demandait au Gouvernement de vouloir considérer l'utilité d'accorder à ces colons italiens un subside en faveur de l'enseignement public dans cette colonie qui compte en tout 354 personnes, désireuses de se maintenir en contact avec leur mère patrie par l'enseignement de la langue italienne.

L'Ecole, dirigée par un régent provenant des Vallées et fourni des titres requis, comptait alors 46 élèves: 25 garçon et 21 fillettes. Mais ce chiffre ne pouvait tarder à augmenter du double: soit à cause du transfèrement de l'Ecole dans le centre de la colonie, soit à cause d'un nouveau groupe d'émigrants qui se préparaient à partir des Vallées.

Les démarches du chapelain anglais furent couronnées de succès: car non seulement le Gouvernement italien concéda sa protection à la colonie du Rosario, mais il accorda une subvention de 1.000 francs pour l'Ecole et promit un subside annuel continuatif (25).

Le document n'est pas sans importance: il nous confirme le grand intérêt de M. Pendleton pour la colonie vaudoise du Rosario, à la fondation et au raffermissement progressif de laquelle il avait puissamment contribué. Intérêt qui s'étend à tous les domaines et qui justifie entièrement la gratitude des intéressés et l'affection de beaucoup des premiers colons envers le ministre anglais (26).

Au commencent de l'année 1863, M. Pendleton déclare à M. Malan qu'il parlera en Irlande pour l'oeuvre de l'Eglise vaudoise aux Vallées et à Florence, et il lui annonce qu'à cause de la situation qui existe au Rosario, « il laissera la colonie arranger ses affaires entre eux et leur pasteur comme ils voudront: mais je leur ai très bien dit, dans ma dernière lettre, que cette année [seulement] je serai responsable des honoraires du pasteur et du régent » (27).

Et le mois de mai, comme il était en train de partir pour Florence afin d'y prendre soin, pendant 3 mois, de la congrégation anglaise qui s'y trouvait, et comme il espérait de pouvoir continuer d'une façon permanente ses fonctions de chapelain de cette Eglise, il écrivait à M. Malan: « Pendant mon séjour à Florence, c'est mon intention de faire un rapport clair et précis sur l'état de la

---

(25) Cf. lett. de M. Pendleton au Mod. Malan, du 11 nov. 1862. A. T. V.

(26) Ainsi en 1865, par ex., il envoya à Baridon quelques dessins comme modèles d'Eglises, en prévision de celle qui devait être construite dans la chacra N. 38, achetée dans ce but par M. Pendleton. Lequel, pour améliorer le travail des colons, avait aussi acheté une machine à cribler le blé, qui fut vendue en 1865, vraisemblablement à la suite du désintérêt qu'à un certain moment le Rév. Pendleton avait témoigné envers la colonie, après le désaccord qui s'était manifesté et rapidement accru entre lui et M. Morel.

(27) Cf. lett. de M. Pendleton à M. Malan, du 4 fév. et du 17 mars 1864. A. T. V.

colonie, le passé, le présent et l'avenir, que je soumettrai a notre ami Dr. Stewart... Je vous ai vu aux Vallées le mois d'octobre... vous ai dit que les dettes de la colonie étant payées, dans un an ou au plus deux ans, elle devrait supporter la charge entière des honoraires du Pasteur et du Régent » (28).

Difficultés croissantes en Uruguay.

En Uruguay, les difficultés continuent et s'accroissent, malgré les tentatives de M. Morel pour mettre la colonie en état de fonctionner ecclésiastiquement, après que M. Pendleton a manifesté son indignation pour l'attitude témoignée à son égard par la Société agricole du Rosario et une partie des colons. Le pasteur envoie de longues lettres à la Table pour justifier sa conduite, pour demander que l'Administration n'abandonne pas à elle-même la colonie, « au moins pour les années immédiates, n'étant pas réalisable le projet de la dîme qui est défendu par les lois du pays; projet qui a été substitué par celui qui contemple une taxe personnelle proportionnée aux revenus des familles » (29).

Il annonce au Modérateur les décisions prises pour la construction d'un temple à La Paz et, oubliant que dans une lettre précédente il avait demandé que M. Pendleton n'eût plus rien à faire avec la colonie, il conjure la Table et M. Pendleton de vouloir bien venir en aide aux colons pour trouver la moitié de la somme nécessaire (30). Et quand plus tard M. Pendleton lui aura communiqué officiellement que ses rapports et ses engagements avec la colonie finiront le 30 juin 1864, il écrira à M. Lantaret qui avait été élu modérateur en 1863, en reconnaissant que le chapelain anglais avait rendu un grand service qui n'est pas assez apprécié de la colonie, en lui donnant un pasteur et un régent; qu'il avait rendu un autre grand service en payant leurs dettes envers la Société et leur procurant ainsi leurs titres de propriété (31).

Mais désormais les évènements précipitent: une lettre du Consistoire à la Table annonce que celui-ci n'est pas d'accord avec M. Morel et que ce dernier continue imperturbablement son idée, de vouloir le temple à La Paz. Le pasteur, continue la lettre, « n'a jamais eu la confiance des colons », et s'il a été relevé par 52 signatures lors de la démission de M. Pendleton, c'est qu'il profite de notre simplicité. Nous l'avons fait à cause de son humiliation, croyant qu'il se corrigerait » (32).

Ce jugement négatif à l'égard du pasteur est confirmé par une deuxième lettre à la vénérable T. V., des 3 membres de la Com-

---

(28) Cf. lett. de M. Pendleton à M. Malan, du 1 mai 1863. A. T. V.
(29) Cf. lett. de M. Morel au Modérateur, du 23 sept. 1863. A. T. V.
(30) Cf. lett. de M. Morel à M. Malan, du 20 nov. 1863. A. T. V.
(31) Cf. lett. de M. Morel au Mod. Lantaret, du 30 mars 1864. A. T. V.
(32) Cf. lett. du Consistoire à la Table, du 7 mars 1865. A. T. V.

mission nommée par l'assemblée d'Eglise, lettre qui confirme celle du Consistoire et accentue encore l'état de grave dissention qui existe entre le pasteur et les fidèles, le pasteur et le Consistoire. Car si le dernier demandait que les assemblées, désormais toujours plus orageuses, fussent convoquées sur semaine et non après le service du dimanche, le premier, faisant le sourde oreille, convoquait les assemblées à l'issue du culte (33). Ce qui poussa le Consistoire, en signe de protestation, à abandonner la salle de l'assemblée, suivi de presque tout le monde: seulement 18 personnes restèrent. Des situations analogues se répétèrent plus d'une fois.

La situation morale et spirituelle ne changea nullement pendant les années suivantes. Chacun pensait avoir la raison de son côté et s'efforçait de convaincre la Table, avec laquelle tous étaient en correspondance, que le tort était des adversaires.

M. Morel en particulier cherchait avec beaucoup d'énergie et d'habileté, dans chacune de ses lettres à l'Administration, de justifier sa conduite et de combattre les griefs dont il était chargé par ses adversaires, qui étaient les trois quarts des colons et qui constituaient le parti de M. Pendleton et de J. P. Baridon: parti qui désirait le Temple et les Ecoles au centre de la colonie. Du reste. dans sa correspondance, M. Morel finit par confesser lui-même, tout en voulant justifier son activité et sa conduite, qu'il était un isolé au milieu des colons: « C'est un mérite pour moi, écrit-il en effet, que d'avoir pu tenir à mon poste six années, alors que tout le monde était conjuré contre moi » (34).

Ses lettres justificatives témoignent de beaucoup d'habileté, mais toujours pour des questions de forme, de légalité, de règlements. M. Morel avait certainement oublié d'avoir écrit, en 1848, une « *lettre aux Vaudois sur la souveraineté des Eglises* », où se trouvaient des affirmations comme les suivantes. En parlant des pasteurs, « ouvriers envoyés par Dieu dans sa vigne, pour y apporter la bonne nouvelle du salut à ceux qui ne le connaissent pas encore, et pour édifier, éclairer, et conduire à la parfaite stature du Christ ceux qui le possèdent déjà », il avait déclaré que « chaque fidèle a le droit, bien plus le devoir de controler leur enseignement et d'examiner par l'Ecriture si leur doctrine est de Dieu ou si elle vient de l'homme »; que par conséquent le Ministre de Christ n'est que le dispensateur des mystères de Dieu, le porteur de sa volonté et qu'il ne peut s'imposer nulle part: s'il n'est pas reçu dans un lieu, son mandat lui fait un devoir de s'adresser ailleurs; et qu'en dehors de sa mission, il n'est qu'un simple membre de l'Eglise. Dès lors, vouloir s'imposer à une congrégation, serait une usurpation des droits les plus sacrés, une déviation de son mandat, et peut-être une

---

(33) Cf. lett. des 3 membres de la Commission à la Vén. T. V., du 8 mars 1865, qui s'exprime ainsi: « à propos de la lettre en faveur de M. Morel pour sa justification, nous avons su jeudi dernier, que c'était lui-même qui l'avait rédigée et d'accord avec M. Costabel, ancient ». A. T. V.

(34) Cf. lett. de M. Morel à la Table, du 16 janv., du 18 janv., du 23 sept. 1863. A. T. V.

preuve qu'il n'est pas envoyé et n'est pas entré par la porte dans la Bergerie » (35).

Toujours en parlant des pasteurs, M. Morel avait encore affirmé que « toute ingérence [de celui-ci] dans les affaires temporelles de l'Eglise qui dépasse la partie des conseils et des conseils inspirés à la source divine, est hors de son mandat. La présidence ne lui appartient, ni par droit divin, ni par droit humain. En un mot, pour tout ce qui concerne le gouvernement de l'Eglise, le Pasteur devient simple fidèle, et ne possède que les devoirs et les prérogatives de ses membres » (36).

Les difficultés que rencontra M. Morel après la rupture avec M. Pendleton furent très graves, surtout au sujet de la contribution des colons pour les honoraires du pasteur. Qui proposait de payer un tant par chacra, qui un tant pour cent de tous les biens possédés, qui un tant par famille. On finit par payer un tant par tête, à l'exception des enfants au dessous de six ans.

Les choses marchaient comme elles pouvaient, lorsque M. Morel eut la malencontreuse idée de proposer des taxes pour les actes religieux: baptêmes, mariages, sépultures. Cette proposition, qui sentait de trop près le catholicisme, exaspéra les colons à tel point que M. Morel comprit son faux pas et voulut retirer sa proposition. Il en fut empêché par la minorité qui l'appuyait et qui, écrit Baridon, « non seulement ne voyait pas plus loin que leur nez, mais qui se laissait même conseiller par des étrangers ».

Pendant cette période difficile, pleine d'animosité entre les deux partis qui s'étaient formés dans la colonie, J. P. Baridon, qui était, comme nous l'avons déjà remarqué, le confident et le représentant de M. Pendleton, désormais en complète opposition avec le pasteur et son parti, dut avoir un moment de faiblesse et de lassitude. Il crut en effet que pour avoir un peu de paix et de tranquillité, il fallait abandonner la colonie et chercher ailleurs d'autres terres à travailler: loin de ses adversaires et de tous ceux qui, à sa manière de voir et de juger, témoignaient une noire ingratitude à celui qui avait été, à leur arrivée en Amérique, leur protecteur, leur grand ami et bienfaiteur; à celui qui, pour consolider les Vaudois au Rosario et les « protéger des griffes du lion injuste et trompeur, avait sacrifié sa famille et sa tranquillité, et avait perdu, pendant les fatigues et les périls de ses voyages de l'Europe en Amérique et vice-versa, quatre bonnes places très lucratives, pour essuyer l'ingratitude de ses protégés » (37).

« Si vous voulez, lui écrit en effet M. Pendleton le 7 mai 1864, quitter la colonie, je parlerai à tous mes amis de Montevideo et à Buenos Ayres de vous trouver une bonne place. Ainsi écrivez-moi sur vos intentions ».

---

(35) Cf. M. Morel, *Lettre aux Vaudois sur la souveraineté des Eglises*, p. 10-11.
(36) Cf. Morel, *Op. cit.*, p. 13.
(37) Cf. lett. de M. Pendleton à Baridon, du 9 juin 1863. A. S. H. V.

Le pasteur anglais ne se rendit pas au Synode des Vallées du mois de mai 1864 et se plaignit, après la tenue de celui-ci, du fait que l'art. 7 des Actes le condamnait, dans l'affaire de l'Uruguay, sans l'avoir entendu. En même temps il annonça la prochaine publication d'un rapport justificatif de toute son oeuvre envers les Vaudois émigrés: rapport qui paraîtra le 6 mai 1865, en 41 pages, et dans lequel l'auteur explique minutieusement toute sa conduite et son activité pour collecter les sommes d'argent qui avaient été nécessaires pour l'établissement des colons vaudois au Rosario et pour les gages du pasteur et du régent (38).

Mais pendant huit mois, du mois de juillet 1864 à celui de mars 1865, M. Pendleton n'eut plus de lettres de Baridon. Ce qui pourrait indiquer un refroidissement de l'amitié qui s'était établie entre les deux hommes, une incompréhension, peut-être un malentendu. La raison du silence peut se trouver aussi dans le fait que M. Morel et le Comité qui le suivait avaient pris l'incroyable décision que les lettres dirigées à l'étranger devaient être préalablement lues par le Président du Comité! (39).

A cette période en effet l'on constate, d'après une lettre de M. Pendleton à Baridon, que le Comité directif de la colonie (composé du Consistoire et de deux autres membres élus chaque année par l'assemblée générale de l'Eglise, et présidé par le Pasteur), avait décidé qu'aucune lettre ne pourrait partir pour l'étranger, sans être d'abord lue par le Président du Comité lui-même.

M. Pendleton qui a compris contre qui était dirigée cette mesure insolite, ce « système d'espionnage digne des temps barbares et des pays établis sous des gouvernements dispotiques », se révolte indigné contre cette décision et déclare: « ...si j'étais colon je ne me soumettrais jamais à tel système dispotique et infâme. La colonie est libre! Les colons sont libres! et je leur donne conseil de ne point se soumettre à un état tellement dégradant... Je défends que les lettres qui me sont destinées soient lues par qui que ce soit ».

Cette mesure despotique, inexplicable pour une organisation ecclésiastique, avait peut-être été prise sous la suggestion des décisions prises aux Vallées, par le Synode de 1864, qui avait décidé de « esonerare » le Rev. Pendleton de la charge qui lui avait été confiée de collecter, au nom de l'Eglise vaudoise, pour nos colons de l'Amérique du Sud, puisqu'il n'avait pas encore donné, à cette époque, un compte-rendu officiel de l'argent collecté, malgré les demandes réitérées qui lui avaient été adressées à cet égard.

Le Synode par conséquent avait pris la déliberation de faire une collecte dans toutes les Eglises vaudoises pour venir en aide aux colons de l'Uruguay pour l'érection d'un temple.

---

(38) Cf. lett. de M. Pendleton à la Table, du 30 mai 1864. A. T. V.

(39) En outre, une lettre de Baridon, du 19 juill. 1864, avait donné de mauvaises nouvelles sur la santé de sa femme; ce qui aiderait à expliquer le silence de Baridon dans la suite.

Le désaccord entre la Société et M. Pendleton, et par conséquent entre M. Morel et le pasteur anglais, s'accentua progressivement et eut de tristes conséquences pour la colonie vaudoise. Car la désunion elle-aussi s'accentua toujours davantage et amena l'affaiblissement du progrès spirituel de l'Eglise. L'animosité contre le pasteur s'accrut considérablement et la crise de l'Eglise ne fit qu'empirer rapidement.

Nous en trouvons un écho dans une lettre écrite par le Rév. Pendleton vers la fin de l'année 1865 à Baridon pour l'inviter, avec une entière confiance et dans la certitude que « pas un mot ne sera dit à qui que ce soit », à s'informer du prix de deux « campos » à vendre dans les alentours, de la nature du terrain, du nombre et du prix des animaux, etc. La colonie suisse voisine, qui était à vendre, venait de passer dans les mains d'un M. Schmidt, « qui est réussi, écrit le pasteur anglais, à faire un arrangement avec les créanciers de la colonie et il n'y a plus de danger que la colonie passe dans les mains de M. Carreras... Si nous passons en ce moment à travers le feu de nos ennemis et des ennemis du Seigneur, le bras qui nous soutient est plus fort que le leur » (40).

Plus tard le pasteur donna lui-même sa démission. Mais ensuite, pour avoir son salaire, il n'hésita pas à recourir au Directeur de la Société agricole et ensuite à la justice, « à cause, écrit-il, de l'entêtement des colons; ce qui leur a coûté 5,50 en plus pour chaque chef de famille » (41). Mais la faute, a-t-il soin d'ajouter, en est au Consistoire très chrétien, contre lequel il décharge son fiel, en le considérant aussi comme responsable de sa démission, donnée la veille du 7 septembre 1865. Et la cause de tout ce désordre, « c'est d'avoir laissé trop longtemps M. Pendleton se mêler de la colonie ». Selon lui tous les autres ont agi illégalement, tandis que lui-même avait fait tout ce qui lui était possible, dans le spirituel et dans le temporel. Il demande des secours à la Table, même si elle envisageait la possibilité de son retour en Europe et de son emploi aux Vallées (42).

La majorité des colons aussi, dans ces années difficiles, dressa des plaintes contre M. Morel, « qui ne tient aucun compte des anciens, ni du contrat qu'il a avec les colons, qui agit d'autorité et qui a fait intervenir l'autorité civile dans la question religieuse. Le culte est toujours peu fréquenté, tandis que les réunions des séparatistes, chez Gonnet, le sont beaucoup mieux. La séparation s'accentue » (43).

Bref, les esprits s'aigrissent toujours davantage d'un côté et d'autre, et les conditions spirituelles de la colonie deviennent toujours plus déplorables. A tel point, qu'à la fin de l'année 1866, quelqu'un pouvait écrire « que la conciliation n'était désormais plus

---

(40) Cf. lett. de M. Pendleton à Baridon, du 4 sept. 1865. A. S. H. V.
(41) Cf. lett. de M. Morel à la Table, du 27 sept. 1865. A. T. V.
(42) Cf. lett. de M. Morel à la T. V., du 27 sept. et du 29 déc. 1865. A. T. V.
(43) Cf. lettre de quelques colons à la Table, du 20 fév. 1866. A. T. V.

possible; parler de remettre M. Morel à sa place c'est la même chose que mettre le feu à la poudre » (44).

Mais malgré cette triste période de querelles et de luttes, la colonie continua à prospérer matériellement et la population vaudoise à augmenter. Les enfants surtout étaient très nombreux et le besoin d'une école centrale se faisait chaque jour plus sentir. On avait même créé un Comité pour l'Ecole, qui demanda en 1866 à M. Pendleton la permission de construire dans sa chacra la grande Ecole et la maison du Régent, tout en exprimant le regret des colons de ne pas s'être montrés toujours reconnaissants comme ils auraient dû, et en s'excusant comme « gens ignorants que nous sommes » (du caractère vaudois), et d'avoir « été séduits par celui en qui ils devaient avoir une grande confiance » (45).

Il n'est peut-être pas inutile de constater ici, que la tâche du pasteur dans la jeune colonie, tout autre que facile, s'était démontrée au-dessus de ses forces, et lui-même pas à la hauteur de la mission qu'il avait sollicitée et ensuite acceptée en partant des Vallées.

M. Morel était âgé de 41 ans quand il laissa sa paroisse de Rora pour l'Amérique du sud. Sa santé n'était pas très solide: tout au contraire. Lors de leur visite aux Vallées Vaudoises, en 1854, les pasteurs français B. Noël et N. Roussel, constatèrent que « le mauvais état de santé de M. Morel entrave son travail ».

Nous savons qu'il fut en effet malade à plusieurs reprises pendant les années qu'il passa en Uruguay: qu'il eut à élever une famille de cinq enfants et à subvenir aux besoins de son vieux père; qu'il perdit, en 1873, d'une façon inattendue son fils Ernest, dans la fleur de l'âge; en 1876 une de ses filles et l'année suivante la cadette, née au-delà de l'Océan.

Nous savons en outre que les colons qui s'étaient décidés à s'expatrier n'étaient pas, souvent, les meilleurs éléments de la communauté; que pendant les premières années passées en Amérique, sans pasteur, livrés à eux-mêmes, ils n'avaient certainement pas pris des habitudes de mansuétude et de soumission; que les colons en général étaient très individualistes et très indépendants: d'autant plus qu'ils venaient de tous les coins des Vallées. Ce qui voulait dire, alors, qu'ils étaient effectivement presque étrangers les uns aux autres. Car cent ans passés, les habitants d'un village vivaient presque isolés et en quelque sorte comme étrangers à ceux d'autres villages éloignés.

Nous en trouvons la confirmation éloquente dans une lettre écrite en 1857 au Modérateur par le ministre évangeliste de Gênes, J. D. Charbonnier, à l'occasion de la deuxième expédition des colons vaudois pour l'Amérique du sud.

Deux jours avant leur départ de ce grand port méditerranéen, les colons avaient dû accompagner au champ du repos la dépouille d'une jeune fille Bertinat, du Villar. Malheureusement, le groupe des colons du val S. Martin, ne considérant pas des leurs la jeune

---

(44) Cf. lett. de M. Chambeau, du 22 nov. 1866. A. T. V.
(45) Cf. la lettre imprimée des colons à M. Pendleton, du 22 nov. 1866. A.T.V.

défunte, se refusait à prendre part au service funèbre qui avait été fixé, il est vrai, à six heures du matin, pour l'accompagner à sa dernière demeure. Et ce ne fut que grâce à l'insistance du pasteur que quelques uns, étouffant l'esprit de clocher et faisant taire momentanément cette espèce de rivalité qui régnait alors entre les habitants des deux vallées, se décidèrent à prendre part à la triste besogne (46).

Il n'est donc pas étonnant si, malgré la bonne volonté avec laquelle le ministre se mit au travail pour constituer une Eglise et organiser la vie religieuse de groupements de personnes hétérogènes et individualistes à l'excès, malgré son énergie et un autoritarisme sous bien des aspects excessif, il finit par faire faillite dans l'exécution de la difficile tâche à laquelle il s'était volontairement dévoué. M. Morel eut sans doute des mérites qui ont été à juste titre mis en évidence par ceux qui se sont occupés du travail qu'il accomplit pendant une dixaine d'années au Rosario (47).

Mais il est indéniable qu'il ne put conduire à terme la tâche qu'il s'était choisie, la tâche à laquelle il s'était voué en partant des Vallées.

En le préconisant comme le ministre le plus indiqué pour organiser au-delà de l'Océan la première Eglise des émigrés vaudois, l'Administration s'était trompée. Elle le reconnut, mais trop tard, en envoyant au Rosario, en 1869, le Modérateur lui-même, pour essayer de réconcilier le pasteur avec les colons; en éméritant ensuite M. Morel, au retour de M. Lantaret de son voyage en Uruguay et en lui donnant un successeur dans la personne de M. J. P. Salomon; et, plus tard encore en lui suspendant sa pension, pour un certain temps.

Dernière visite de M. Pendleton au Rosario.

En avril 1867, inopinément, M. Pendleton revint au Rosario.

Avec le Comité de l'Eglise et de la colonie (qui représentait la majorité des colons), Baridon se rendit au commencement du mois à Montevideo, y recontrer M. Pendleton qui venait d'arriver de l'Europe, pour se concerter avec lui sur l'édification du Temple au centre de la colonie. Il accompagna ensuite M. Pendleton chez le chef politique de la colonie afin de lui présenter l'autorisation que le ministre anglais avait eue de la part du Gouvernement, pour pouvoir, sans autres difficultés, commencer la construction du temple de la colonie vaudoise dans la chacra n. 38

Mais l'intervention du nouveau Consistoire, reconstitué par le pasteur avec le vote de 18 chefs de famille sur 110, qui donna plein pouvoir à M. Carreras de faire comparaître M. Pendleton devant le juge de paix, en réclamant de lui « 1.800 francs que le pasteur anglais au-

---

(46) Cf. lettre du past. J. D. Charbonnier au Mod. Malan, du 29 juin 1857. A. T. V.

(47) Cf. Boletin de la Soc. Sudamer. de Hist. Vald. N. 2, 15 ag. 1936, pp. 94.

rait collecté pour la colonie », en empêcha la réalisation. Car M. Carreras, qui était le directeur de la colonie agricole et qui non seulement tenait à construire le Temple à La Paz, mais qui avait été en 1862 obligé par M. Pendleton à concéder aux Vaudois leurs titres de proprieté, réussit à faire retirer l'autorisation accordée à M. Pendleton, puisque il avait déjà été décidé, par le petit groupe de colons partisans du pasteur Morel (15 nov. 1863), de construire le temple à La Paz, avec l'approbation du Gouvernement.

M. Pendleton fut ainsi cité à comparaître devant le juge, où on lui communiqua la révocation de l'autorisation à bâtir le temple dans sa chacra, et où M. Pendleton fut obligé « de signer un papier dans lequel il demandait un laps de temps pour donner des éclaircissements » sur les collectes qu'il avait faites (48).

Indigné de cet affront, auquel M. Morel et son parti avaient pris une part active, le pasteur anglais retourna immédiatement à Montevideo et s'embarqua le 26 septembre 1867, plein d'amertume, pour l'Europe, pour ne jamais plus revoir la colonie vaudoise du Rosario.

La colonie fut profondément émue de cet outrage fait à son grand bienfaiteur et cela ranima et augmenta la discorde entre les deux partis.

Avant de repartir pour l'Europe, M. Pendleton s'était rendu auprès du Comité, élu par les colons après la démission des membres du Consistoire régulier, pour rendre les comptes de tout ce qu'il avait collecté pour la colonie. « A comptes faits, dit-il ensuite à Baridon, il me reste 900 piastres déposées chez la Banque de l'Isle. Vous pourrez les retirer quand vous voudrez, mais il faudra que tout le Consistoire mette sa signature sur les trois reçus nécessaires ».

Cet argent fut en effet retiré plus tard par le Consistoire, pendant le séjour à la colonie du pasteur J. P. Salomon.

Au commencement de l'année suivante, Baridon, inspiré par M. Pendleton qui ne voulait pas se déclarer vaincu, avait fait signer à bon nombre de colons une pétition au Gouvernement, pour obtenir la permission de construire une chapelle particulière aux frais de M. Pendleton et sans aucune dépense de la part des colons. Mais comme la Société agricole voulait le Temple à La Paz, la pétition n'eut aucun résultat immédiat, quoique le Gouvernement finit par concéder au pasteur anglais une deuxième fois la permission de construire un temple dans sa chacra: à la condition que les colons ne dussent pas y contribuer financièrement.

A peine rentré en Europe, M. Pendleton reprit bientôt courage. Ainsi, le mois d'avril de l'année suivante il prévoyait et annonçait la possibilité d'un nouveau voyage en Uruguay pour une autre année. « Je donnerais mon sang, écrit-il avec son emphase habituelle au fidèle Baridon, pour vaincre ces Garcias, ces Quevedo, ces Errasquins, ces Carreras, ces traîtres de l'espèce des Morels. Que les Vaudois ne craignent rien ni personne. Je suis là avec ma plume et mon influence parmi le public de toutes les nations pour exposer sur les journaux

(48) Cf. lett. du prés. et du secr. de la Commission pour l'Ecole à la Table, du 29 sept. 1867. A. T. V.

de chaque pays de l'univers la lâcheté des Espagnols du sang de Las Carreras » (49).

Dans ce désordre général et après le départ de M. Pendleton pour l'Europe, M. de Las Carreras crut que le moment était venu d'exploiter la colonie et de nuire à l'Eglise. Le 28 du mois de mars 1868 il fit convoquer une assemblée générale pour faire accepter un règlement qui portait préjudice aux droits acquis des colons. Dans ce moment-là écrit Baridon, « je n'étais pas d'accord avec M. Morel..... Mais ici il était question que le loup était pour entrer dans le bercail de la colonie vaudoise pour ruiner l'Eglise ».

M. Carreras avait quelques partisans parmi les colons, mais « Baridon avait la grande majorité de son côté ». Et comme les colons avaient quelque suspect, avant de se rendre à l'assemblée, le jour désigné, ils passèrent chez Baridon. Celui-ci, qui avait eu entre ses mains une copie du règlement proposé par M. Carreras, leur expliqua le danger et leur dit: « Je ne pense pas de me rendre avec vous, car ma femme est malade. Mais allez et dans cette circonstance faites tout ce que fera M. Morel ».

A l'assemblée en effet, après la lecture du document de M. Carreras, le pasteur demanda s'il pouvait en avoir un exemplaire. Certainement, lui dit-on, en lui offrant une copie, qu'il prit. Ensuite il sortit de l'assemblée, suivi de tous les Vaudois, trois excepté. Ainsi le document ne fut pas approuvé. Non seulement, mais M. Morel, pour être plus tranquille, prépara immédiatement une réclamation aux Autorités du pays et accompagna la copie qu'on lui avait remise d'une déclaration affirmant que les colons vaudois n'approuvaient pas le règlement, qu'ils le repoussaient devant le juge de paix par le moyen du Consistoire qui les représentait. Ces lignes devaient être signées par tous les colons et pour entrainer les autres la première signature devait être celle de Baridon.

Le soir même 106 signatures couvraient la feuille de papier.

Le lendemain, le Consistoire fit demander M. Carreras devant le Juge et repoussa son règlement qu'il finit par retirer lui-même, à la date du 7 avril 1868.

Par cet acte M. Morel fit momentanément oublier son passé et regagna l'estime des colons et, pour quelque temps du moin et par un certain nombre de colons, fut reconnu pasteur de la colonie.

Mais la question brûlante de l'emplacement du temple ne tarda pas à ranimer la discorde et à envenimer les esprits: et au commencement de l'année 1869 le Consistoire en bloc donna sa démission, M. Morel n'ayant pas accepté de construire le temple là où le désirait la grande majorité des colons, c'est-à-dire au centre de la colonie. Le pasteur ayant alors fait nommer un nouveau Consistoire par une assemblée de 23 votants, les colons firent une pétition signée par 80 chefs de famille, pour qu'on choisît un lieu plus central. M. Morel ayant fait observer que la demande n'était pas rédigée sur du papier timbré, une seconde instance avec 92 signatures répéta la requête. Il

---

(49) Cf. lett. de M. Pendleton à Baridon, du 20 août 1868. A. T. V.

n'en fut tenu aucun compte et le 12 avril on posa la pierre fondamentale du temple à La Paz, à la présence de M. Morel, M. Carreras et une quinzaine de colons vaudois (50).

Mais, faute de moyens, on dut laisser, bientôt après, interrompue la construction, ce qui ne fit qu'aigrir la grande majorité des colons, dont J. P. Baridon était l'un des chefs.

Par comble de malheur, quelque temps après M. Morel tomba malade et ne put désormais plus faire son service d'une façon régulière, comme le Modérateur Lantaret put constater de ses yeux quelques mois plus tard.

(*à suivre*) T. G. Pons

(50) Cf. lett. de M. B. Griot, J. Bertin et B. Hugon à la T. V., du 16 avril 1869. A. T. V.

Su alcuni aspetti della crisi religiosa nei secoli XV e XVI

(Prolusione letta il 21 gennaio 1955 alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma per un corso pareggiato di Storia del Cristianesimo).

L'epoca che va dalla fine del Grande Scisma (1417) al pontificato di Leone X (1513-1521) è una delle più agitate nella storia del Cristianesimo. Fu definita una epoca di crisi: crisi conciliare, crisi boema, crisi bizantina, crisi luterana ecc. ecc. La crisi non si avverte soltanto nelle istituzioni, ma è anche negli spiriti: crisi della morale e dei costumi, crisi della cultura, crisi della fede. Crisi non è soltanto, etimologicamente parlando, contesa o giudizio, ma è anche trapasso, passaggio tra due ere, tra due mondi; non è soltanto decadenza e morte di certi ideali e di certe realizzazioni, ma anche nascita e sviluppo di altri ideali e di altre realizzazioni.

Non staremo qui a riprendere in esame l'annosa questione del periodizzamento della storia (1), ma sta il fatto che tra il Concilio di Costanza (1414-1418), che si fece sotto l'egida dell'Imperatore, e il Concilio Lateranense del 1512-1513, che il Papa convocò in opposizione ad altro concilio (quello di Pisa, 1511) voluto invece dall'Imperatore e dal Re di Francia, avvengono mutamenti tali, nell'ambito della « societas christiana », da giustificare ampiamente, anche per la storia del Cristianesimo, i termini usuali di tramonto del medioevo e di avvento dell'era moderna. A Costanza si era ancora in piena crisi conciliare, e i più ardenti fautori della superiorità del concilio sul papa, tutti ottimi cattolici e riconosciuti tali anche dai posteri, i Gerson, i d'Ailly, i Zabarella ecc., speravano ancora che l'auspicata riforma « in capite et in membris » potesse effettuarsi senza frattura e col consenso di tutti i gradi della gerarchia ecclesiastica; col Lateranense, invece, si assiste, coi papi nepotisti e teocratici, al pieno trionfo del primato papale e al crollo definitivo di tutti gli ideali pro-

---

(1) Si veda in particolare Benedetto Croce, *Teoria e storia della storiografia* (Bari, Laterza, 1943, 5a ed. riv.), pp. 98-102; nonchè Lucien Febvre, *Moyen Age et Réforme ou du pouvoir des étiquettes et histoire,* in « Revue d'histoire et de philosophie religieuses » di Strasburgo, A. XXXIV (1954), pp. 198-208.

pri del medioevo. Naturalmente, nella nuova situazione, sorgono e si consolidano nuovi rapporti di forze, nuove esperienze religiose, nuovi orizzonti intellettuali, nuove istituzioni ecclesiastiche e politiche, ma è bene ricordare che quei mutamenti, quelle « novitates », erano già in germe da ben due secoli. Quando Leone X sale sul soglio pontificio, non esisteva certamente più quel « corpus christianum » configurato secondo la ben nota formula diarchica di papa Gelasio (fine sec. V), con Cristo a capo e il papa e l'imperatore a ministri suoi nei due ordini spirituale e temporale, ma l'atto che ne registra la morte risale ai giorni ormai lontani delle lotte di Bonifacio VIII (1294-1303) con Filippo il Bello e di Giovanni XXIII (1316-1334) con il Bavaro. E' tutta storia ben nota, sulla quale non ci dilungheremo troppo, ma il cui ripensamento e la cui ricostruzione ha dato luogo a sintesi molto varie e spesso direttamente opposte tra di loro.

Infatti lo storico è quasi fatalmente portato, se non lo sorregge un acuto senso di equilibrio e la necessaria acribia, a mettere in rilievo certi fatti e aspetti più consoni al suo modo di sentire e di vedere, coi quali per così dire vibra di più e ai quali dà più facilmente la patente di veridicità, e lascia perciò nell'ombra o addirittura sottace completamente quegli altri fatti ed aspetti che non capisce o smentono la tesi preconcetta che si era fatta degli avvenimenti: in altre parole accetta il bello, il buono, il giusto o ciò che crede tale, e rifiuta come astorico o antistorico il suo contrario: non comprendendo che la storia li contempla entrambi come da entrambi è essa stessa fatta, luci e tenebre, cielo sereno e nuvole, calma e tempeste, serenità apollinea e torbidi dionisiaci, quiete e movimento, cioè la vita, con tutti i suoi urti e imprevisti, e non una sua parziale unilaterale aprioristica raffigurazione puramente teorica. Così, tanto per fare degli esempi, lo storico anticlericale calcherà la mano su tutti gli aspetti negativi del Papato (che festino per lui, il secolo XV!), mentre lo storico sanfedista non ne vedrà che le glorie, esaltando ciò che per il primo ne costituisce l'irrimediabile condanna. Chi parteggerà per i conciliaristi, chi per i curialisti; chi esulterà per le conquiste politico-ecclesiastiche dei Boemi a detrimento del prestigio e del magistero di Roma, e chi invece si rammaricherà che il Concilio non sia stato qui più intransigente rifiutandosi di giungere a compromessi con gli aborriti eretici (v. *Compacta* di Praga del 1433, ecc.); chi esagererà i vizi del clero, affievolimento della fede, la decadenza dei costumi, mettendo questi fatti in diretta dipendenza di causa e effetto con la decadenza del Papato spirituale e il suo trasformarsi in Papato esclusivamente politico, e chi invece glorificherà quest'azione politica dei papi, tutti intesi, dopo la cattività avignonese, a ricostituire e rinsaldare il loro dominio temporale e a debellare le ultime velleità degli ormai sorpassati conciliaristi; chi infine trascurerà del tutto i tentativi cattolici di riforma di un S. Bernardino da Siena, di una S. Francesca Romana, di un S. Giovanni da Capistrano, e magnificherà i dissidenti, gli eretici, quali si siano, facendone indiscriminatamente i precursori della Riforma protestante del secolo XVI, e chi invece li condannerà tutti in blocco senza appello, come il nostro buon Cantù che vedeva

nell'eresia medioevale solo una « manifestazione di orgoglio umano impaziente di freni » (2).

In tanto ondeggiare di posizioni estreme non dovrebbe essere arduo scegliere una via di mezzo, ma anche qui è facile cadere, come coloro di cui si vorrebbe correggere l'unilateralità, nel rischio di una tendenziale *reductio in unum*, scegliendo per esempio un motivo, un cosidetto filo conduttore, e facendolo assurgere fra tanti, magari ugualmente importanti e validi, a guida unica della propria ricostruzione storica. Per esempio un seguace della scuola — poniamo — materialistico-positivista si studierà di mettere in evidenza che il concatenamento dei fatti dipende essenzialmente, in ultima analisi, da cause politiche sociali ed economiche, come la nascita dei comuni, l'affermarsi della borghesia mercantile, le lotte tra Guelfi e Ghibellini ecc.; mentre un altro, che ha fatti suoi i canoni di una scuola ben diversa come quella — poniamo — spiritualista, si sforzerà di vedere, accanto a queste cause materiali, dei fenomeni meno palpabili, di ordine filosofico o religioso, come la crisi e la decadenza della Scolastica e perciò del principio di autorità, una certa quale inquietudine spirituale mista a preoccupazioni materiali e viceversa, un senso tremendo di vuoto, che non possono più riempire le dottrine e le istituzioni tradizionali, in breve un'attesa escatologica, che vede davanti a sè l'ideale di una nuova comunità cristiana ma di cui scopre le caratteristiche nel passato e precisamente nei primissimi giorni del cristianesimo apostolico. In base ai principi di questa scuola, rappresentata oggi in Italia specialmente dal nostro Morghen (3), la storia che ci interessa si può tratteggiare brevemente così. L'Impero, risorto e fatto cristiano per opera della Chiesa nel Natale dell'anno 800 (la cosidetta *translatio* o *renovatio imperii*), si era strettamente legato ad essa secondo l'antica formula gelasiana; ma, per l'equilibrio instabile di due funzioni chiaramente definibili in teoria ma facilmente confondibili sul terreno della loro attuazione pratica (4), si assiste ben presto ai tentativi di assorbimento o di superamento reciproco dei due poteri. Ha il sopravvento prima l'Impero, con gli Ottoni, poi la Chiesa,

---

(2) Come si esprime GIOACHINO VOLPE in *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana* (*secoli XI-XIV*) (Firenze, Vallecchi, 1926), p. 191. « Per l'eresia medievale — aggiunge il Volpe — il Cantù, che le ha dedicato un volume, non ha avuto che malanimo e giudizi angusti, settari ». L'opera citata del CANTU' è il I vol. dei suoi *Eretici d'Italia* in tre tomi, Torino, 1865-1866.

(3) RAFFAELLO MORGHEN, *Medioevo cristiano* (Bari, Laterza, 1951, p. XV-388). E' una raccolta di saggi, in parte già stampati in riviste varie dal 1938 al 1948 in parte inediti, i quali « sono nati — dice l'Autore — dalla comune esigenza di porre gli aspetti più significativi della religiosità medioevale nel rilievo che loro compete in una storia della civiltà d'Europa ». Cito specialmente la *Prefazione* e i saggi *La lezione del medioevo*, *L'eresia nel medioevo*, il più lungo e importante, che ha dato luogo a molte discussioni circa le origini dell'eresia catara, *Le crisi della religiosità medioevale*, e l'ultimo, *Rinascita romanica e Rinascimento*.

(4) Il Morghen, nel terzo saggio su *L'Impero medioevale da Carlo Magno a Federico II* (in *Medioevo cristiano* cit.), ricorda che già in Gelasio c'è una larvata implicita svalutazione del potere dell'imperatore rispetto a quello del papa poichè « *tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem* ».

con il teocratismo dei Gregorio VII e Innocenzo III. La lotta, che finisce per esaurire l'Impero, non per questo lascia immune la Chiesa, che a poco a poco si mondanizza e si politicizza. Ma, di fronte alla nuova realtà, si elevano le proteste di una buona parte di quel *corpus christianum* che si giudica essere rimasta sana, dai gioachimiti ai francescani più intransigenti, dai valdesi agli apostolici, dai mistici ai « fratelli della vita comune » ecc., i quali perpetuano l'ideale di una *Ecclesia spiritualis* in contrasto con la *Ecclesia carnalis* dei papi. L'attesa escatologica del Regno, che è la caratteristica del gioachimismo, diventa qui il filo conduttore dell'autentica spiritualità medievale, che tramonta col tramontare di quell'attesa. Cosicchè la brusca fine del chiliasmo dei gioachimiti, il crollo della diarchia gelasiana, il prevalere della Chiesa gerarchico-sacramentale sulle aspettative federalistiche e sull'*Ecclesia spiritualis*, la conseguente reazione della religiosità laica popolare che non rimane inerte ma sfocia tosto o tardi nelle eresie, tutti questi fatti sono pregni e responsabili della storia successiva, così religiosa come profana. Nel secolo XV, che in particolare ci interessa, i momenti salienti di tale storia sarebbero — sul terreno strettamente ecclesiastico-istituzionale — la trasformazione dell'ideale della salvezza, che da palingenesi collettiva diventa individuale (cf. Giubileo del 1300), il conseguente formarsi e consolidarsi dell'esclusività assoluta delle funzioni carismatiche della Chiesa Romana quale unica depositaria e unica dispensatrice del tesoro dei meriti di Cristo, il conseguente sviluppo delle tendenze teocratiche del Papato, malgrado l'ancor vive richiamo dei conciliaristi e l'opposizione dei fautori delle chiese nazionali; ma anche — sul terreno più largo delle affermazioni politiche e culturali — il laicizzarsi dello stato nazionale, teorizzato già prima del Machiavelli da Marsilio da Padova nel suo « Defensor Pacis », nonchè il dissolvimento dell'individualismo etico-religioso degli eretici negli ideali immanentistici dell'Umanesimo e del Rinascimento.

Questa, del Morghen, è una delle visioni più interessanti che si siano date di quella storia, ma anch'essa lascia nell'ombra alcuni aspetti, come, per esempio, il filone non ancora esaurito della pietà e delle devozioni di quegli ambienti, religiosi e laici, che sono rimasti fedelmente attaccati, malgrado tutto, ai dommi del magistero cattolico; oppure fenomeni meno lineari, come la degenerazione di quella pietà nelle superstizioni idolatriche o peggio nella magia e nella stregoneria che, già avvertibili nel secolo XIII, si fanno ora più audaci e preoccupanti. D'altra parte non tutto si può spiegare con l'escatologismo dei Gioachimiti, il quale, oltre che del Morghen, fu la prospettiva particolare e prediletta del nostro Buonaiuti. Non ho bisogno di ricordare qui le sue pagine vivissime sull'assoluta priorità non solo temporale, nell'economia della spiritualità cristiana, della prima Riforma di Valdo, Gioachino da Fiore e S. Francesco, rispetto alla seconda Riforma dei Lutero e Calvino (5). Se ne faccio brevemente

(5) Ernesto Buonaiuti, *Pietre miliari nella Storia del Cristianesimo* (Modena, Guanda, 1935), cap. VI: *La prima riforma*, pp. 173-203; cap. VII: *La seconda*

menzione, è solo per lumeggiare meglio la complessità dei vari problemi di metodo e storiografici che si presentano allo storico appena affronta quella materia così incandescente.

Ora, di tutta questa congerie di fatti e di sentimenti nuovi noi lasceremo da parte gli aspetti più noti o maggiormente studiati (come le lotte conciliari, i vari tentativi cattolici di riforma, il culto e la pietà popolare, le glorie e le brutture del Papato, le guerre ussite, l'effimera riconciliazione con la chiesa greca, la tragica esperienza del Savonarola ecc.), e ci soffermeremo invece su quelle espressioni della religiosità laica e popolare che nel secolo XV erano manifeste, non dico soprattutto, bensì anche nei movimenti eterodossi sopravvissuti agli attacchi dell'Inquisizione nei secoli precedenti. In quel tempo, come nel pieno medioevo, quanti in un modo o nell'altro vanno contro corrente sono, volere o no, eretici: eretici i sostenitori del concilio universale; eretici quelli che denunciano il traffico delle indulgenze e il culto delle reliquie: eretici per antonomasia gli epigoni dei Catari, degli Spirituali, dei Fraticelli, degli Apostolici; eretici i mistici, i Fratelli della Viti Comune, i Flagellanti, i Begardi e le Beghine; eretici i Fratelli del Libero Spirito, i Frati Gaudenti, i Vaganti; eretici i nuovi seguaci di Wycliff e di Huss, i Lollardi, gli Utraquisti, i Taboriti e i Fratelli Boemi; eretici soprattutto i Valdesi, il cui nome diventa anzi — come già quello di « cataro » — sinonimo di « eretico » per eccellenza; ed eretici infine gli stregoni, i maghi, gli indovini, gli astrologhi, le fattucchiere ecc., spesso confusi — volutamente o no — con gli stessi Valdesi.

Anche qui però non si può fare d'ogni erba fascio, come volentieri facevano gli Inquisitori medievali e ripetevano molti controversisti moderni, bisogna distinguere tra eretici veri, mossi da profonde esigenze di fede e di morale, ed eretici per così dire di occasione e non di vocazione, pseudo-eretici li chiama il Volpe (6), epicurei, razionalisti, ghibellini, malcontenti e ribelli d'ogni risma e paese, irregolari e clandestini d'ogni tempo e luogo, per insofferenza delle condizioni sociali, per disubbidienza alle gerarchie ecclesiastiche, per denuncie anonime all'Inquisizione, il cui esercito s'ingrossa sempre più man mano che ci avviciniamo ai tempi moderni.

Ci occuperemo dunque dei resti delle vere eresie medievali e in particolare del movimento valdese: sia perchè esso, in quel secolo, si trova sparso con nuclei più o meno numerosi in quasi tutti i paesi dell'Europa centrale e occidentale, sia perchè delle dissidenze religiose dell'età di mezzo è l'unica che sia rimasta viva fino ai giorni nostri, e non solo in qualche vallone delle Alpi piemontesi (7), sia

---

riforma, pp. 207-245. Si veda inoltre il vol. II, *Evo Medio*, della sua *Storia del Cristianesimo* (Milano, Corbaccio, 1943), cap. XIV: *Il messaggio gioachimita*, pp. 394-434.

(6) Volpe, *op. cit.*, p. 180, 197 e 202.

(7) G. Welter, *Histoire des sectes chrétiennes des origines à nos jours* (Paris, Payot, 1950), confonde addirittura le tipiche valli valdesi del Pellice e del Chisone-Germanasca con la Valle d'Aosta: « L'Eglise vaudoise existe encore de nos jours

perchè la storia delle vicende e delle dottrine di quel movimento alla vigilia della Riforma protestante presenta tuttora degli importanti interrogativi. Infatti, se il Valdesismo del secolo XV ha conservato più o meno le caratteristiche sociologiche dei secoli XIII e XIV, vi si nota tuttavia — contrariamente a certi polemisti o apologeti (8) — una grande varietà di formulazioni dommatiche e di celebrazioni ritualistiche. Se ormai qualche spunto di origine catara è diventato patrimonio comune di tutte o quasi le dissidenze religiose di quell'epoca, nel movimento valdese si avvertono in particolare i segni dell'influenza di una protesta più radicale, di origine wicleffo-ussita: ma lo studio di questi rapporti — prima con i Taboriti, poi con l'Unità dei Fratelli Boemi – si deve maggiormente approfondire nel senso di chiarire meglio la portata effettiva di quell'influenza, che fu indubbiamente reciproca: così certi scritti, ritenuti finora come l'espressione tipica della dommatica valdese medioevale, decadrebbero dal loro rango di modelli per diventare invece traduzioni quasi letterali di trattati boemo-moravi della prima decade del secolo XVI. Inoltre, una tendenza comune, ma che si avverte specialmente nel nucleo più importante delle Alpi cozio-delfinesi, è quella del « nicodemismo », causato sia dal timore delle persecuzioni, sia della necessità di premunirsi contro i falsi fratelli; ma questa tendenza a nascondersi, a mimetizzarsi, a vivere nella clandestinità ha favorito anche, con quell'alone di mistero e di quasi iniziazione che circonda inevitabilmente le riunioni segrete, il sorgere di quell'altro fenomeno tipico del secolo XV, cioè l'identificazione, già ricordata, tra valdesismo e stregoneria, nel Piemonte, in Savoia, in Svizzera, in Borgogna, nell'Artois, in Fiandra ecc. (cf. le « vauderies » di Lione e di Arras). Si hanno persino dei processi di diffamazione contro chi, per gioco o beffa o vendetta personale, aveva osato dare del « valdese » al suo prossimo! (9). Infine, se i contatti coi Riformatori d'oltralpe sono ben noti, salvo qualche particolare (10), mancano notizie di rapporti diretti coi riformatori italiani proprio nel tempo in cui il movimento valdese, trasformandosi in chiesa con l'aderire ai principi dommatico-ecclesiastici delle comunità riformate di Basilea e di Strasburgo, iniziava in Italia,

---

dans la province de Turin, notamment au Val d'Aoste, dont les habitants conservent jusqu'ici un touchant attacchement à la langue française » (p. 113).

(8) Criticati da GUSTAVO VINAY, *Il Valdismo alla vigilia della Riforma*, in « Bollettino della Società di Storia Valdese », n. 63 (1935), p. 69 e n. 71 (1939), p. 79.

(9) Cf. FERDINANDO GABOTTO, *Valdesi, Catari e Streghe in Piemonte dal secolo XIV al XVI secondo nuovi documenti*, in « Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise », n. 18 (1901), p. 9-10: « Recepit ab Anthonio capellerio eo quia dixit Falconcto caudelerio quod erat valdensis V solidos » (Rot. XXXIV, Conti Castell. Perosa, Arch. Camer. di Torino).

(10) Che andiamo chiarendo, cf. GIOVANNI GONNET, *Beziehungen der Waldenser zu den oberdeutschen Reformatoren vor Calvin*, in « Zeitschrift für Kirchengeschichte » di Stuttgart, vol. LXIV (1952-53), pp. 308-311; e *Le premier Synode de Chanforan de* 1532, in « Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français », A. IC (1953), pp. 201-221 (anche in italiano in « Ricerche di storia religiosa » di Roma, vol. I, 1954, pp. 120-132: *Olivétan e il primo Sinodo di Chanforan. Itinerari alpini valdesi*).

specie in Piemonte e nelle colonie calabro-pugliesi, un nuovo periodo della sua travagliata esistenza.

Dato tutto ciò, il nostro corso comprenderà le parti seguenti:

I *I « resti » delle tipiche eresie medioevali* (a partire dalla fine del secolo XIV) *e il sorgere di nuove dissidenze.*

II. *Il movimento valdese in Europa alla vigilia della Riforma protestante*: sua espansione; sue caratteristiche; varietà e non unicità delle sue dottrine e dei suoi riti; rapporti con le dissidenze boemo-morave; il « nicodemismo »; valdesismo e stregoneria ecc.

III. *L'incontro del movimento valdese con la Riforma franco-svizzera e il suo trasformarsi in chiesa*: missioni dei « barbi » valdesi in Francia, Svizzera e Germania; carteggio coi riformatori Ecolampadio e Bucero, Sinodo di Chanforan del 1532, contrasti interni circa l'adesione ecc.

IV. *I Valdesi e la Riforma in Italia*: isolamento del nuovo sodalizio nel suo rifugio alpino; tragica sorte delle colonie calabro-pugliesi; esiguità dei rapporti tra Valdesi e riformati in Italia ecc.

* * *

Precisati così i limiti di tempo e di materia che daremo alla nostra trattazione, chiariti gli aspetti particolari della crisi religiosa dei secoli XV e XVI che prenderemo in esame, indicati per sommi capi i vari problemi che si presentano sotto la penna dello storico quando affronta le vicende di quel travagliato periodo alla vigilia dell'età moderna, ci rimane ancora da vedere in quale modo noi tratteremo quella storia, cioè da quale punto di vista storiografico guarderemo e intenderemo tutto quell'insieme dei fatti nella viva concreta attualità di coloro che ne furono i protagonisti. Se oggi chiunque si fermi a indagare un fatto del presente o del passato per tesserne la storia non può non porsi il problema del significato o essenza della storia e del modo di scriverla con la maggiore serietà e obiettività, tanto più lo deve fare lo storico del Cristianesimo il cui oggetto partecipa, lo si voglia o no, e della terra e del cielo. Lo si consideri, illuministicamente, come una delle tante espressioni della religione naturale; se ne metta pragmaticamente in evidenza l'utilità per l'avanzamento della morale e il miglioramento dei costumi, ci si fermi soltanto a considerarne gli aspetti tipologici a confronto con altre religioni; ci si limiti storicisticamente a studiarne l'origine e lo sviluppo facendo astrazione da ogni elemento sovrannaturale: sta il fatto che questo oggetto, scopo dell'indagine e della ricostruzione ragionata e scientifica dello storico, non è soltanto una idea, una dottrina, una istituzione, una intera società di uomini che hanno un determinato credo e seguono determinati riti; ma è una religione « rivelata », è una « ecclesìa » che in ultima analisi riconosce Cristo, Dio stesso, come suo unico Capo

e Signore. Questa visione tipicamente teologica, accettata quasi senza critica dalla storiografia medioevale, subì i primi assalti con gli Umanisti italiani, i quali — come disse il Fueter e ripetè il Croce — hanno « secolarizzata » la storia eliminando del tutto l'idea di una Provvidenza divina determinante « ab aeterno » il corso della storia del mondo (11). Ma il tanto aborrito « trascendente », espulso dalla porta, rientrava dalla finestra! Al Dio dei Cristiani si sostituì, presso gli Umanisti, il Fato, il Caso, la Dea Fortuna, oppure, ipostaticamente, l'Individuo; l'Illuminismo lo cambiò con la Dea Ragione; l'Idealismo con lo Spirito o l'Idea; e così giù giù fino al Positivismo e al Materialismo che finirono col divinizzare la Natura o la Materia. Ma quella visione teologica, giunta fino all'era moderna nella plastica raffigurazione agostiniana delle due Città, fu mantenuta invece dalla storiografia confessionale, di parte protestante e cattolica, i cui primi e più importanti rappresentanti furono rispettivamente, nella seconda metà del secolo XVI, i *Centuriatori di Magdeburgo* e il *Baronio* (12). Questa storiografia confessionale, nata essenzialmente dai bisogni della polemica ad oltranza, ebbe i suoi alti e bassi, subì più o meno gli influssi delle varie tendenze filosofiche e teologiche, soprattutto in campo protestante, dove divenne pietista con l'*Arnold*, illuminista e programmatica col *Mosheim*, hegeliana con il *Baur* e la *Scuola di Tubinga*, liberale con lo *Harnack*, sociologica con il *Troeltsch* ecc. In campo cattolico, quelle tendenze o non si fecero sentire affatto, o lasciarono solo qualche traccia, o furono sapientemente incanalate e sfruttate a servizio del magistero romano, o spinsero i più audaci nello scisma e nell'eresia come avvenne per i *Modernisti* (13). Certo oggi da più parti e in entrambi i campi confessionali si cerca di far

(11) EDOUARD FUETER, *Histoire de l'Historiographie moderne*, trad. franc. di E. Jeanmaire con note e aggiunte dell'Autore (Paris, Alcan, 1914), p. 14. V. anche trad. it. di A. Spinelli, Napoli, 1944, con la bibliogr. più recente. Cf. CROCE, *op. cit.*, p. 205.

(12) *Centuriae Magdeburgenses* (così chiamate nell'edizione di Nürmberg del 1757), cioè *Ecclesiastica historia integram Ecclesiae Christi ideam... secundum singulas centurias perspicuo ordine complectans*, come si legge nella prima edizione di Basilea del 1559-1574: composta di 13 centurie, che ricostruiscono la storia del Cristianesimo nei primi 13 secoli dal punto di vista protestante, fu ideata da Flacius Illyricus e fatta in collaborazione con vari autori, Wigand, Judex, Faber, Corvinus, Holthuter ecc. Ad essa si contrappose, in campo cattolico, l'opera del Card. CESARE BARONIO, *Annales ecclesiastici* (Roma, 1588-1607; altre ed.), che vanno fino all'anno 1198 e furono continuati dal Bzowski, Rinaldi, de Sponde ecc.

(13) GOTTFRIED ARNOLD, *Unpartheyische Kirchen und Ketzerhistorie von Anfang des Neuen Testaments biss auff das Jahr Christi* 1688, Frankfurt a. M., 1699-1700, voll. 4; JOHANN LORENZ von MOSHEIM, *Versuch einer unpartheyischen und gründlichen Ketzergeschichte*, Helmstädt, 1746 (sugli Ofiti e sui Fratelli apostolici); sul BAUR e la Scuola di Tubinga, v. FUETER, *op. cit.*, pp. 547-550; tra le numerosissime opere di ADOLF von HARNACK, in particolare la sua *Dogmengeschichte*, tradotta anche in italiano, *Manuale di Storia del Dogma*, Mendrisio, 1912-1914, voll. 7; ERNST TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1911-12, trad. it., p. I, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, Firenze, La Nuova Italia, 1942; p. II, *Sociologia delle sette e della mistica protestante*, Roma, Doxa, 1931. Sul modernismo, v. il decreto del Sant'Uffizio, *Lamentabili sane exitu* del 3 luglio 1907, l'enciclica *Pascendi Dominici gregis* dell'8 settembre 1907 e il motu proprio *Sacrorum antistitum* dell'8 settembre 1910, nonchè J. RIVIÈRE, *Le modernisme dans l'Eglise*, Paris 1929.

tacere i motivi polemici e di procedere con severo metodo filologico critico sia nell'esame delle fonti sia nella ricostruzione dei fatti, onde avvicinarsi alla maggiore obiettività possibile. Comunque tanto lo storico cattolico quanto quello protestante non può non porsi il problema del carattere soprannaturale del soggetto da lui trattato, per escluderlo o ammetterlo; e, ammettendolo, per accettarlo come un a priori indiscutibile — cioè in ultima analisi come un atto di fede — oppure semplicemente per quello che è, nel suo darsi, nel suo storicizzarsi, come un fenomeno a posteriori, di cui lo storico debba tenere conto come di qualsiasi altro fenomeno di natura diversa, filosofico, politico, sociale, artistico, letterario ecc. Dunque, ammesso quel carattere soprannaturale, lo storico del Cristianesimo si troverà ancora di fronte ad un bivio: se effettivamente accetta quel carattere come un apriori, se riconosce che la Chiesa è istituzione non umana ma divina, che il suo Capo e Signore è il Cristo, allora farà l'esperienza così bene descritta da S. Paolo nella sua prima Lettera ai Corinzi, quando afferma che le cose di Dio sono afferrabili non dall'uomo naturale, ma dall'uomo spirituale, il quale ha ricevuto « lo spirito che vien da Dio » ed ha perciò la « mente di Cristo » (I Cor. 2: 6-16); se invece intende spiegare l'origine e lo sviluppo della Chiesa in senso puramente storico, accettando quell'elemento soprannaturale alla stessa stregua dei fatti naturali, allora farà una storia, indubbiamente valida e seria sotto l'aspetto critico, ma la sua sarà ancora uno storia profana, vista cioè con gli occhi dell'uomo naturale.

Giunti a questo punto, sarà bene chiarire un altro problema: finora abbiamo parlato indifferentemente di Cristianesimo e di Chiesa, come se i due termini fossero sinonimi. Il *Brezzi*, in un breve saggio su « Il Cristianesimo e la sua storia » (14), distingue esplicitamente la storia del Cristianesimo, cioè di una idea, dalla storia della Chiesa, cioè di una istituzione, vedendo in questa la Chiesa Romana. Altri distinguono nel Cristianesimo tre elementi, dottrinale, sociale e morale, riservando al secondo il termine specifico di Chiesa. Per noi i due termini si equivalgono perfettamente, in quanto la storia dell'istituzione è inscindibile da quella dei suoi aspetti dommatici, morali ecc. se è vero — com'è vero oggi sia per i cattolici che per i protestanti — che per storiografia del Cristianesimo o della Chiesa s'intendono i vari tentativi fatti nel passato di indagare sulle vicende delle comunità dei credenti in Gesù Cristo nelle varie epoche e regioni, di ricostruirle con quei metodi stimati via via più adatti allo scopo: donde quella grande varietà di metodi seguiti e di punti di vista storiografici adottati (15). Ma se per noi Cristianesimo e Chiesa sono la stessa cosa, torna ad affacciarsi un'altra serie di problemi sul significato del termine « chiesa ». Siccome poi quel termine e l'oggetto da esso indicato si sono venuti chiarendo e definendo attraverso la lotta contro le varie eresie e dissidenze cristiane, spesso diventando eresia quel che prima

(14) Estr. da « *Archivio della cultura Italiana* », Todi 1942, p. 11.
(15) Cf. nella « Enciclopedia Cattolica », vol. III (1950), coll. 1481-1501, la voce *Storiografia della Chiesa,* compilata da Lucchesio Spätling.
Cf. lo scritto più importante del Wycliff, *Trialogus,* 1ª ed., Basilea 1525.

era chiesa e viceversa, sarà bene che ci soffermiamo un momento su alcune tipiche definizioni della Chiesa, allo scopo di chiarire anche, nello stesso tempo, il concetto di « eresia », tanto più che proprio di eresie e di dissidenze religiose dovremo parlare nel nostro corso.

Mentre per il Wycliff la vera chiesa era l'invisibile comunità degli eletti da Dio solo conosciuti (16), per i Riformatori del secolo XVI essa esiste dovunque il Vangelo è con purezza predicato e ascoltato, e i sacramenti sono fedelmente amministrati e ricevuti secondo l'istituzione stessa di Cristo. A queste definizioni si oppone nettamente quella del gesuita *Bellarmino* (1542-1621) per il quale la Chiesa è il Regno di Dio fondato da Cristo su questa terra e amministrato dal Sommo Pontefice per mezzo dei vescovi: essa, *una, sancta, catholica* e *apostolica* secondo i simboli, è la comunione degli uomini uniti dalla confessione della stessa fede e dalla comunione degli stessi sacramenti, sotto la direzione dei pastori legittimi e in ultima istanza del Papa solo vicario di Cristo sulla terra (17). Secondo l'interpretazione della Chiesa data dai Riformatori del secolo XVI, non esiste chiesa dove non verifichino quei fatti, oggettivi, della predicazione *pura* e della celebrazione *fedele* dei sacramenti secondo l'insegnamento della Sacra Scrittura, oppure, se si verificano solo in parte o non avvengono con purezza e con fedeltà secondo la Sacra Scrittura, ivi è eresia e la comunità che ne è responsabile è definita eretica. Per la Chiesa Romana, invece, è eresia qualsiasi « dottrina che si oppone immediatamente, direttamente e contradittoriamente alla verità rivelata da Dio » (cioè contenuta implicitamente o esplicitamente ma comunque formalmente in una almeno delle fonti della rivelazione, vale a dire Sacra Scrittura e Tradizione) « e proposta autenticamente come tale dal magistero infallibile della Chiesa ai fedeli » (non solo, cioè, come verità divina, ma come verità divino-cattolica, da credersi per fede divina e cattolica insieme, vale a dire romana) (18). Accanto a queste posizioni radicali, ben nette inequivocabili, c'è tutta una gamma di interpretazioni non legate alle due ortodossie, anzi spesso opposte all'una e all'altra, e perciò da entrambe condannate, « a Dio spiacenti e ai nemici sui »! Se Roma è la grande eretica per i *Centuriatori di Magdeburgo,* come Wittenberg e Ginevra lo sono per il *Baronio* e il *Bossuet* (19), il *Franck*

---

(16) V. l'art. 7 della *Confessio Augustana* redatta da Melantone nel 1530: « Est ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta » (cf. MARIO BENDISCIOLI, *La confessione augustana del* 1530, Como 1943). Nella *Christianae Religionis Institutio* di Calvino, prima edizione latina del 1536, cap. II *De fide,* si legge: « Ubicunque verbum Dei sincere praedicari atque audiri, ubi sacramenta ex Christi instituto administrari videmus, illic aliquam esse Dei ecclesiam nullo modo ambigendum est » (ed. P. Barth, Monachii, Kaiser, 1926: *Joannis Calvini opera selecta,* vol. I, p. 91).

(17) Si veda del BELLARMINO l'opera principale contro gli eretici del suo tempo, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos,* in 3 volumi, Ingolstadii, 1586-1593.

(18) Cf. A. MICHAEL, in « Dictionnaire de Théologie catholique » di Vacant-Mangenot, t. VI (Paris, Letouzey et Ané, 1913-1920, fasc. 42-49), coll. 2.208-2.257.

(19) Per i Centuriatori di Magdeburgo e per il Baronio v. nota 12. Del BOSSUET consultare la sua *Histoire des variations des Eglises protestantes,* Paris, 1688, voll. 2.

(1499-1542), fautore della dottrina della relatività di tutte le forme esteriori della religione, dichiarava eretici sia il Papa che Lutero, ed esaltava coloro che nel medioevo, come i Gioachimiti e i Valdesi, cercarono di opporsi, « reclamando », alla progressiva degenerazione della Chiesa. Due secoli più tardi l'*Arnold* (1666-1714), pietista, vedeva negli eretici i veri cristiani e nel fatto di essere perseguitati il « signum » che erano dalla parte della verità: anch'egli, come il Franck, distingueva una terza forma di Cristianesimo indipente dalle Chiese ufficiali la decadenza delle quali consisteva nella loro unione con lo Stato: la Chiesa Romana con l'Impero, le Chiese luterane coi Principi germanici (20). Il *Troeltsch*, nella sua classica opera sulle « *Dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani* » del 1911, è quasi propenso ad abbandonare il termine di « setta » per parlare di due Chiese: una, l'ufficiale, col nome di chiesa istituzionale, l'altra, la setta, col nome di chiesa volontaria (21). Nella sua « *Fenomenologia della religione* » il *Van der Leeuw* insiste invece sul carattere etimologico della setta o eresia, che è innanzi tutto scelta, elezione, separazione: l'organismo dal quale la setta si separa non è una determinata chiesa, bensì la comunità, nella più larga accezione nazionale e religiosa del termine, separazione però che non si consuma mai del tutto, poichè l'« airesis » è insieme comunione e lotta tra fratelli i quali, partiti dagli stessi dati religiosi e professanti all'inizio le stesse credenze, si considerano ad un certo punto reciprocamente come eretici (22). In questa sua descrizione tipologica dell'eresia, il Van der Leeuw si avvicina alquanto al *Barth*, il quale, nell'introduzione alla sua monumentale *Kirchliche Dogmatik* (23), si ferma acutamente sui rapporti tra eresia e chiesa. « Se la necessità dei prolegomeni alla dogmatica — scrive il Barth, e qui intende l'obbliga per il dogmatico di rendere conto esplicitamente dei mezzi di conoscenza di cui dispone — è fondata in un conflitto in cui si trovi veramente impegnata la fede, bisogna, perchè questo conflitto sia serio, che sia un conflitto della fede con sè stessa. Il fatto paradossale della fede è precisamente questo: che essa non entra in lotta soltanto, nè innanzi tutto, nè sopra tutto con l'incredulità, ma con sè stessa: cioè con delle manifestazioni della fede in cui essa riconosce sì la forma della fede, ma non il suo contenuto ». Perchè l'eresia — prosegue il Barth — « è una manifestazione della fede a proposito della quale non possiamo contestare che sia cristiana nella forma (infatti si riferisce a Gesù Cristo, alla sua Chiesa, al battesimo, alla Scrittura, alla confessione di fede cristiana ecc.), ma d'altra parte non riusciamo a comprendere come potremo considerarla come tale dato

---

(20) SEBASTIAN FRANCK, *Zweintzig Glauben, oder Secten, alleyn des einigen Christen Glaubens, On alle Ordern, Secten und andere Glauben. Fünfftzehen beiglauben und Ketzereien der Juden.* Franckfurt, Egenolff, 1532. Per l'ARNOLD v. nota 13.

(21) Per il TROELTSCH v. nota 13.

(22) GERARDUS VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933. Trad. franc. di J. Marty: *La Religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, Payot, 1948. Cf. pp. 258-261.

(23) KARL BARTH, *Dogmatique*, vol. I: *La doctrine de la Parole de Dieu. Prolégomènes à la Dogmatique.* T. I, 1 (Genève, Labor et Fides, 1953), pp. 29-34.

che ci è impossibile ritenere il suo contenuto (cioè la sua interpretazione di Gesù Cristo, della Chiesa ecc.) se non come una negazione della fede ». E qui Barth, per meglio lumeggiare il carattere paradossale dell'eresia, cita un passo del *Adversus haereses* di *Ireneo*, in cui è detto che gli eretici parlano lo stesso linguaggio della fede, pur esprimendo cose diverse, e adulterano la verità dando « acqua colorata con gesso » anzichè il « latte di Dio » (24). Dato tutto ciò, è necessario che la Chiesa prenda sul serio l'eresia e la combatta proprio nella sua pretesa di essere essa stessa Chiesa. Ma, trattandosi di due interpretazioni diverse dello stesso oggetto, la lotta non può essere che dialogo, un dialogo nel quale uno degli interlocutori dovrà infine convincersi che la sua non è interpretazione diversa della stessa fede, ma addirittura incredulità. Ora, in questo dialogo, l'eresia non può attaccare la Chiesa che dichiarandola imperfetta o non autentica. L'incontro concreto della Chiesa con l'eresia getta dunque la fede in un conflitto con se stessa, poichè fintanto che la fede non abbandona l'eresia a se stessa e si sente responsabile della sua esistenza, non può esimersi dal trattarla come fede e non solo come incredulità: anche se sa perfettamente che la voce dell'incredulità si fa udire per mezzo dell'eresia. Questo concetto, che l'eresia funga da richiamo costante alla Chiesa perchè vigili sempre sul deposito. è vecchio quanto S. Paolo e fu ripreso attraverso i secoli dai massimi Dottori della Chiesa (25).

Le prospettive del Van der Leeuw e del Barth, anche se concordi nel punto che ora ci interessa, procedono da stati d'animo e da criteri d'indagine e di valutazione molto diversi. Al Van der Leeuw interessa, la descrizione tipologica di un fenomeno, ciò che ne costituisce per così dire l'essenza immutabile nelle varie religioni attraverso i secoli, mentre il Barth, tutto inteso a valutare criticamente i fondamenti dommatici della Chiesa cristiana, non può non situare la lotta tra Chiesa e eresia nella viva concretezza della storia: per lui, membro di una determinata Chiesa evangelica, l'eresia riveste, nell'epoca contemporanea, due forme ben vive e concrete: da una parte il Cattolicesimo romano, nella sua tipica espressione post-tridentina, e dall'altra il modernismo protestante pietista e razionalista, il che comporta per la Chiesa una lotta assai più seria che contro l'incredulità o la negazione di ogni rivelazione.

Per conto nostro, tenuto presente tutto ciò che siamo venuti esponendo e distinguendo, cercheremo, per quanto concerne il metodo, di ritornare innanzi tutto alle fonti e di procedere nell'indagine con la mente sgombra da apriorismi di qualsiasi genere, in modo che il nostro lavoro di ricostruzione sia ispirato, per quanto è possibile, al solo criterio della verità nuda quale balza appunto dai documenti quando si esaminano con occhi scevri da preconcetti polemici o apologetici; e poi, per quanto riguarda la prospettiva storiografica, ci sforzeremo di metterci in quella situazione di dialogo serio e sereno, che potrem-

---

(24) Ireneo, *Adversus haereses*, III 17, 4.

(25) I Cor. XI, 19; S. Agostino, *Confessioni*, VII 19, 25; S. Tommaso, *Summa theol.* IIª, qu. 1, art. 10.

mo chiamare « ecumenico », grazie al quale è dato allo storico, a qualunque confessione religiosa appartenga, di intendere la storia del Cristianesimo come storia della Chiesa universale, nei suoi due aspetti divino e umano, con le sue glorie e con le sue colpe, in quel suo faticoso procedere terreno, attraverso mille tentativi di riforma e di controriforma, che sono, dopo tutto, il segno che essa Chiesa vive, fiduciosa nella promessa del suo Signore che Egli sarebbe stato con lei « tutti i giorni, sino alla fine dell'età presente » (Matt. 28: 20).

Roma, Università.

GIOVANNI GONNET.

RECENSIONI

G. B. OTTONELLO: *La Chiesa Valdese*, elle-di-ci, Asti, 1954, p. 272, 16°.

Coi tipi della *elle-di-ci* (Colle don Bosco - Asti) ha visto la luce la seconda edizione di La Chiesa Valdese, di G. B. Ottonello. Il sottotitolo avverte: Confronto dottrinale, precettivo, liturgico: un volume di 272 pagine, con due cartine. L'opera è divisa in 5 parti: I. Cenni storici - II. Organizzazione - III. Confronto dottrinale - IV. Confronto precettivo - V. Confronto precettivo - V. Confronto liturgico.

Di particolare interesse è la parte prima: cenni storici, anche se, nelle intenzioni dell'autore, le 55 pagine che la compongono, non devono ovviamente considerarsi che come un excursus introduttivo all'opera stessa, e su di essa ci soffermeremo in modo particolare.

In linea generale bisogna dare atto all'autore di un lodevole sforzo di obiettività, che è piuttosto raro in questo genere di lavori. Non oseremmo affermare che l'autore sia sempre persuasivo e certe sue interpretazioni dei fatti possono lasciare perplessi. Per esempio la sua interpretazione dei « mezzi persuasivi della Chiesa » (pag. 47 e segg.), intesa a scagionare la Chiesa cattolica ed in particolar modo la Santa Sede da ogni responsabilità diretta nell'uso dei mezzi repressivi contro gli eretici, per addossarla esclusivamente ai principi (Revoca dell'editto di Nantes, persecuzioni in genere e contro i Valdesi in particolare ecc.) è per lo meno discutibile, anche se vi si può riscontrare un lodevole senso di obiettività nella segnalazione cronologica di vari atti repressivi dell'eresia valdese (pag. 51-55).

Diamo pure atto all'autore di aver tenuto conto degli sviluppi della storiografia valdese e aver riconosciuto la serietà e la obiettività di questi studi.

Trattandosi di un « confronto dottrinale, precettivo, liturgico », è naturale che la parte storica introduttiva non abbia avuto, probabilmente, da parte dell'autore, tutta quell'attenzione che sarebbe stata necessaria per evitare errori che possono generare un senso di confusione nell'animo del lettore, che da questi errori potrebbe esser indotto a supporre l'esistenza di consimili errori anche nel confronto dottrinale, precettivo e liturgico. E poichè l'autore stesso si dichiara grato a « chi si degnerà di segnalargli » eventuali inesattezze, ci permettiamo di attirare la sua attenzione preliminarmente sulle due cartine, inserite a pag. 72.

Nella carta d'Italia (con località di templi Valdesi) troviamo Rio Marina trasportata sulla terra ferma, nell'interno della Toscana; La Maddalena ha subito anch'essa lo stesso destino, e si trova trasportata nel Lazio, a sud di Roma. Anche la localizzazione di Coazze non sembra delle più felici!

Nel riferire brevemente la storia delle origini del movimento valdese, l'Ottonello non si discosta dalla narrazione tradizionale, anche se il paragrafo consa-

crato alla Organizzazione dei Valdesi primitivi appare alquanto incerto e non tiene conto dei più recenti studi sull'argomento; la trattazione dell'argomento appare pregiudicata dal desiderio di sottolineare quanto di cattolico il movimento conteneva. La complessità e contraddittorietà dei documenti è vista dall'Ottonello più con l'occhio del teologo inteso a sottolineare la necessità di questa contraddittorietà in relazione con « l'abbandono dell'insegnamento infallibile della Chiesa che avrebbe preservato (i Valdesi) sia da una errata e letteralistica interpretazione, come dalle negazioni più radicali della teologia fondamentale e sacramentaria », che non con l'animus dello storico volto a ricercare le cause nelle condizioni spirituali, ecclesiastiche, sociali.

Ed è probabilmente l'intento apologetico che spinge l'Ottonello ad adoperare una terminologia alquanto imprecisa in riferimento ai barbi (preti-vescovi).

Lo stesso intento apologetico spinge l'autore alla antistorica distinzione, con relativi elenchi, tripartita, di: Azioni repressive dello Stato (pag. 33 e segg.); Disposizioni difensive della Chiesa (pag. 51 e segg.). L'azione dello Stato è così strettamente collegata con quella della Chiesa, che ogni divisione del genere, all'atto pratico, risulta artificiosa e contraddittoria. Così l'Ottonello elenca nelle azioni repressive dello Stato l'editto di Cristina che proibisce ai Valdesi di « dogmatizzare », mentre inserisce nell'elenco delle principali disposizioni difensive della Chiesa la missione « dell'inquisitore Giacomo di Buronzo, (che) con una scorta di soldati è inviato nelle Valli ».

Una certa imprecisione è pure da notare in riferimento ai fatti riferiti in questi elenchi: sembra ad esempio che le Patenti di grazia del 1655 vengano conglobate sotto la voce: amnistia del 31 luglio 1655. Le vicende che condussero alle patenti di Torino del 1664 vengono riassunte in modo alquanto confuso. Il rimpatrio dei Valdesi nel 1689 viene presentato come un pacifico ritorno di esuli richiamati da Vittorio Amedeo II, in seguito alla sua adesione alla lega di Ausburg. Pur tenendo conto della mutata situazione politica, ci pare che questa interpretazione dei fatti sia piuttosto ardita.

Per quanto si riferisce a riferimenti di storia o cronaca dei nostri tempi, è proprio sicuro l'autore che il monumento ad Arnaud sia stato « offerto dal deputato valdese Peyrot »? Anche lo status giuridico di Agape è riferito in modo inesatto e qualche inesattezza si rileva pure nell'esposizione dello stato giuridico della Chiesa Valdese.

Considerazioni che erano necessarie, e di cui l'autore ci auguriamo voglia tener conto in una terza edizione, in modo che al lodevole intento di chiarificazione corrisponda una sempre più obiettiva esposizione. *Cl.*

GIOVANNI GONNET: *Waldensia*, in « Revue d'Histoire et de Philosophies religieuses », 1953, n. 3, pp. 202-254.

Il nostro egregio collaboratore e socio ha fatto in questo studio quello che si potrebbe chiamare il « punto » della situazione per quanto concerne gli studi sul Valdismo medievale e, come avverte egli stesso, ci troviamo piuttosto davanti a « fiches de travail » che davanti a un lavoro di impostazione nuova. Una decina di pagine dello studio sono dedicate inizialmente alle fonti sul Valdismo medievale, e in esse l'A. con abbondanza di riferimenti bibliografici riprende taluni dei punti già trattati nei suoi « Prolegomeni » del 1942, alla luce delle più recenti scoperte e trattazioni di eresiologia medievale. Di queste il Gonnet informa

sommariamente il lettore, così enumerandole: Dondaine, Une profession de foi de Valdès, pubblicato in « Arch. Fr. pr. », 1946, da cui risulta ancora l'adesione di Valdo alla Chiesa Cattolica; il trattato di Ermengaud de S. Gilles contro i Catari; il pensiero di Gioachino da Fiore secondo il Buonaiuti; i lavori di padre Ilarino da Milano su Salvio Burci e del Kaeppeli su Pietro Martire, e sui Valdesi di Giaveno, Coazze, Valgioie; il « Tractatus de hereticis » di Budapest; la Responsio Johannis e quella di Sigfrido che l'A. ha già esaminato nelle sue dispense della Facoltà Valdese di Teologia e sulle quali egli promette di ritornare. Sono inoltre ricordati gli studi e i documenti concernenti i Valdesi di Friburgo, della Savoia e di Paesana.

Il secondo capitolo è dedicato alla figura di Valdo, per il quale l'A. osserva che solo due secoli dopo la sua vita appare nei documenti il nome di Pietro, per il quale quindi è lecito avanzare molte riserve. Quanto al nome di Valdo, il Gonnet preferisce e adotta la grafia « Valdès ».

Importante ed originale è la pubblicazione in appendice, con riproduzione in facsimile del cap. XXI, del trattato anticataro di Ermengaud de S. Gilles « Contra Valdenses », che è l'unico di tutta la sua opera veramente dedicata ai Valdesi, perchè i precedenti riguardano i Catari. La lista delle accuse contro i Valdesi è assai lunga e documentata con nomi, tutti riferentesi alla Francia Meridionale, poichè l'Ermengaud era abate presso Nîmes, e riguarda presumibilmente la seconda metà del secolo XIII. Da essi consta che i Valdesi rifiutavano la gerarchia romana, ammettevano il sacerdozio universale, praticavano la confessione reciproca, non seguivano le pratiche di culto cattolico o non attribuivano loro alcuna importanza, criticavano aspramente la Chiesa Romana.

Lo scritto, segnalato dal Dondaine nel 1939, era finora inedito, e perciò ringraziamo il prof. Gonnet di questa sua interessante ed importante pubblicazione.

Il fervore di studi sulle eresie medievali che da qualche anno interessa gli studiosi, non potrà che dare risultati fattivi e chiarificatori su questi appassionanti problemi. A. H.

GONNET GIOVANNI: *Beziehungen der Waldenser zu den oberdeutschen Reformatoren vor Calvin*, in « Zeitschrift für Kirchengeschichte », 4, Folge II, Bd. 64, n. 3.

In questo lavoretto il noto studioso riprende i suoi studi sui rapporti tra i Valdesi e i riformatori prima del Sinodo di Chanforan ed espone i punti di dottrina sottoposti da Morel e Masson ai riformatori svizzeri ed a Bucero, e trattati nei sinodi valdesi di Mérindol e Chanforan. A proposito di questi, sarebbe opportuno, alla luce degli studi e delle scoperte più recenti, riesaminare la importanza di ciascuno e vederne la concatenazione logica e storica: ci pare infatti che a Chanforan non si trovò che l'accordo che nei due o tre sinodi precedenti i barbi non avevano riuscito a trovare e che come tale Chanforan non è che la conclusione dei lavorii e delle trattative precedenti. Posto così, il problema del Sinodo di Angrogna metterebbe forse meglio in luce i gravi dilemmi in cui si trovarono gli esponenti del Valdismo allo scoppio della Riforma, e la loro estrema cautela nel prendere vie nuove, anche a costo di gravi opposizioni, come quelle di Jean de Molines e Daniel de Valence. A. H.

PAUL CHAIX, *Recherches sur l'imprimerie à Genève de* 1550 *à* 1564. Etude bibliographique, économique et littéraire. (Thèse présentée à la Faculté de lettres de l'Université de Genève pour obtenir le grade de docteur ès lettres). Genève, 1954, 8°, p. 262.

Questo lavoro diligente e documentatissimo ci offre un quadro completo dell'arte tipografica nella capitale del protestantesimo all'epoca dell'apogeo di Calvino, ed è nello stesso tempo la prima opera esauriente condotta in questo campo, e purtroppo solo limitata ad un breve periodo di tempo. Il che non ci impedisce di vedere, d'una parte, l'importanza della stampa in Ginevra in quel periodo e dall'altra, la serie di disposizioni e provvidenze che la garantivano o la regolavano. Si stampano infatti in quel periodo a Ginevra l'edizione originale della « Histoire des Martyrs » di Crespin, il « De statu religionis » di Sleidan, tutte le opere di Calvino, molte di Bullinger e di altri riformatori, bibbie e traduzioni relative, opere polemiche e storiche in quantità. La città poi tutelava e sorvegliava l'arte tipografica con disposizioni concernenti le licenze di stampa, e i relativi privilegi, i depositi cauzionali, i diritti d'autore, mentre è interessante rilevare nella Ginevra di Calvino la censura e il continuo interessamento delle autorità sul contenuto, oltrechè sulla carta, sugli stemmi ecc. dei libri e ancora i rapporti diplomatici con le vicine potenze cattoliche che non permettevano l'introduzione dei libri eretici: tutti aspetti che l'autore tratta sia pure sommariamente, ma con abbondanza di rinvii e di citazioni.

La parte economica dello studio riguarda la statistica degli stampatori, la tiratura delle copie, il prezzo dei libri, i fabbricanti di carta e inchiostro, il colportaggio, il prezzo delle edizioni (una Bibbia in 8° costava circa 30 soldi, una in 4° circa 16 soldi e una in folio circa 30 soldi).

Spigoliamo alcuni dati che interessano i nostri studi, dato che il periodo studiato dall'A. è proprio quello in cui opere italiane e francesi erano destinate alle Chiese Valdesi del Piemonte, alle Chiese rifugiate di lingua italiana nei Grigioni e ai vari nuclei di protestanti nella penisola. Così uscirono a Ginevra in quel tempo opere di Vergerio, di Mainardo, di Negri e altri rifugiati, e tutte le opere destinate alla nascente comunità italiana di Ginevra stessa.

Un'opera che interessa direttamente la storia valdese e che è senz'altro una delle prime, fu l'« Histoire des persécutions et guerres faites depuis l'an 1555 jusques en l'an 1561 contre le peuple appelé Vaudois », per la quale apprendiamo che l'editore ne fu Artus Chauvin, rifugiato francese della Dordogna, e che il Consiglio preoccupandosi del suo contenuto (« il parle contre le duc de Savoie »), concede l'autorizzazione alla stampa, a condizione che si tacesse il luogo e il privilegio dello stampatore (p. 80).

Il libro contiene inoltre un elenco di 330 librai e tipografi operanti a Ginevra nel periodo studiato e notiamo che essi sono in massima parte rifugiati francesi in seguito alle disposizioni restrittive del 1551 emanate da Enrico II. Troviamo però tra loro diversi rifugiati italiani che crediamo opportuno elencare, accanto a quelli del Delfinato e riguardanti direttamente la storia valdese:

Jean Aubert, di Antoine, da Arvieux, Delfinato, tipografo, annegato nel Rodano nel 1562.

Pierre Costa, nobile di Villafalletto (Piemonte), tipografo, abitante da prima del 1555.

Jean Gerard, di Pietro, da Susa, tipografo, abitante dal 1536, morto nel 1558. Fu il secondo tipografo straniero in Ginevra, e la sua attività più intensa va dal 1543 al 1551. Si deve a lui l'innovazione dei caratteri latini in sostituzione di quelli gotici. La sua personalità domina fino a metà secolo e dai suoi torchi uscirono una quarantina di opere di Calvino. Ebbe come simbolo una spada fiammeggiante o un fanciullo con ramo di palma. Ebbe con sè il fratello Girard, noto dal 1547.

Jean Gravier, di Amien, delfinese, libraio. Menzionato dal 1560, cacciato nel '63.

Bastien Jaquy, di Champcella, Delfinato, tipografo. Noto dal 1557 al 1570.

François Jaquy, di Claude, di Champcella, Delfinato, tipografo. Multato nel 1562 per cattiva stampa. Noto dal 1554 al 1564.

Jaume Jaquy, come sopra, libraio. Noto dal 1554 al 1565.

Jean Marie, di Val Perosa, libraio. Citato nel 1559.

Dominique Parpille, di Bénédict, da S. Lorenzo in Calabria, tipografo. Noto dal 1562 al 1569.

Jean Louis Paschale, di Antoine, da Cuneo, editore e traduttore. E' il noto martire bruciato a Castel S. Angelo a Roma il 15 sett. 1560; editore di un nuovo testamento e di un trattato di Viret. Noto a Ginevra dal 6-8-1554.

Jean Baptiste Pinereul, di Pierre, da Torino, tipografo (1519-85). Forse pseudonimo. Stampa Salmi in italiano, ma con molti errori. Pubblica molte opere per la Chiesa Italiana di Ginevra, ma scadenti come carta e come inchiostro. Adopera divise diverse.

Fabio Tudesco, di Reggio Calabria, tipografo. Noto dal 1557 al 1562. Tipo piuttosto turbolento. Stampa una confessione di Fede e un N. T. per la Chiesa Italiana.

L'opera dello Chaix deve venire accolta con interesse da quanti si occupano di questo genere di studi, sia per i suoi pregi di informazione sia per serietà e completezza delle indagini. Ci auguriamo che l'A. voglia completare ed estendere le sue ricerche al colportaggio, diffusione e mercato esterno dei libri ginevrini, appena accennati nel suo lavoro, e che completerebbero il quadro della situazione: in questo senso anche le Chiese Valdesi e i riformati del Piemonte avrebbero senza dubbio un posto importante. Tali ricerche però non sono prive di difficoltà...

A. HUGON.

FRANCO VENTURI: *Saggi sull'Europa illuminista: I°, Alberto Radicati di Passerano, Einaudi*, pp. 278 con 12 tavole f. t., lire 1.500.

Su questo interessantissimo libro di F. Venturi molto bene e con competenza pari alla sua elegante forma scrisse Giorgio Spini nella Rassegna di Storia del Risorgimento, vol. XLI, fasc. IV, mettendo in risalto le qualità eccelse dell'opera e l'acuta intelligenza dimostrata dall'autore nell'indagare le vicende storiche ed il clima spirituale del settecento piemontese.

Alberto Radicati è un nobile piemontese, vissuto nell'ambiente bigotto e retrivo del primo venticinquennio del Settecento sabaudo. Questo patrizio, intorno ai vent'anni, ebbe una crisi, a seguito di contatti con il mondo culturale transalpino, e si convertì agli ideali illuministici. Veramente la sua conversione è più una rivolta, in nome della libertà contro l'invadente potere clericale ed in nome della ragione contro la superstizione e la bigotteria, che una adesione all'incipiente età dei lumi, per cui la sua figura conserva ancora molti aspetti del libertinismo secentesco. Attaccato dal clero e minacciato dall'Inquisizione, fugge in Inghilterra, dove diventa famoso come pubblicista e libellista feroce non solo contro il cattolicesi-

mo, ma anche contro ogni dogmatismo cristiano. Rifiuta di considerare patrimonio canonico il Vecchio Testamento, di credere all'immortalità dell'anima, di giustificare ogni forma istituzionale della chiesa: predica un egualitarismo pauperistico e sferza con passione ogni manifestazione quietista del potere politico nei confronti del potere ecclesiastico. Indirizza a re Vittorio Amedeo II un'opera (i « Discours ») per invitarlo ad attuare una realistica politica giurisdizionalista non scevra di metodi machiavellici. Già prima di partire esule per l'Inghilterra aveva avuto col re alcuni colloqui su questi argomenti, ed i « Discours » non sono altro che la definitiva messa a punto per iscritto delle idee che, alcuni anni prima, egli aveva esposto a Vittorio Amedeo II con l'illusione di trovare nel re sabaudo un novello Enrico VIII ! La sua polemica contro il cristianesimo è troppo violenta e scandalistica anche per la libera Inghilterra ed egli cerca pace nell'ultimo rifugio degli spiriti inquieti del tempo, l'Olanda. Povero, screditato ed abbandonato da tutti, morirà in questa terra ospitale senza aver compreso che sarebbe bastato alla sua critica feroce e troppo cruda un pizzico di « humour » voltairiano per farsi più volentieri e con maggior simpatia ascoltare.

Attorno al quadro di questo nobile libertino ed illuminista, il Venturi traccia una cornice di finissime indagini e considerazioni sull'ambiente, i tempi e la cultura del Piemonte vittoriano. Particolarmente notevole, ed ai nostri fini interessante, è il secondo capitolo: « Nel Piemonte di Vittorio Amedeo II », a proposito del quale, specialmente, vorrei fare alcune osservazioni.

A pag. 67, quasi a voler formulare l'assunto del capitolo, l'autore scrive: « *che significato e valore ebbe il giurisdizionalismo piemontese dell'epoca di Vittorio Amedeo II°?* ». Gli sforzi del Venturi tendono a dimostrare che vi furono, nel primo settecento piemontese, ben più vasti movimenti d'idee e contrasti d'opinioni di quel che solitamente si potesse credere, tanto che Radicati non sarebbe, per così dire, la pecora nera e l'eccezione, bensì, quasi, l'espressione, sia pur iperbolica, della coscienza inquieta d'un largo strato della cultura che sente svanire il soffio della Controriforma e presente nell'aria i chiari segni precorritori d'una età nuova. Ed a star sul terreno culturale è difficilmente contestabile il contrario, a conti fatti con la lettura del libro sul Radicati, pur tenendo conto delle limitazioni proposte dallo Spini nella sua ottima recensione sopra citata. Tuttavia ci rimane un dubbio, se consideriamo l'attività legislativa del periodo vittoriano, specialmente nei riflessi dei Valdesi. Se l'importanza dei Valdesi, culturalmente parlando, fu nulla in quel tempo, politicamente fu notevole, e gli studi del Viora in argomento sono tanto più convincenti quanto meno sospetti di partigianeria. Ora, un'attività legislativa a riguardo di soggetti, come i Valdesi, involgenti problemi di natura giuridico-ecclesiastica, non può non servire come fonte di comprensione del significato e del valore del giurisdizionalismo di Vittorio Amedeo II°.

La mia impressione generale, alla luce degli editti vittoriani relativi ai valdesi, ed alla luce delle « Costituzioni Piemontesi » del 1729, è che il peso giuridico politico della cultura illuminista o pre-illuminista del Piemonte del primo settecento non deve essere stato rilevante. Una coscienza non dico chiara, ma neppure confusa, di giurisdizionalismo, almeno per quel che riguarda la legislazione interessante i Valdesi, non si può dire che albergò mai nell'intelligenza del primo re sabaudo. Va da sè che per giurisdizionalismo in tema di leggi sui valdesi non si può intendere altro che autonomia di potere legiferante, autonomia, ben inteso, nei confronti della Santa Sede.

Proprio per il peso politico dei Valdesi, Vittorio Amedeo II° si decide ad emanare l'editto del 23 maggio 1694, ma egli, titubante, sollecita il parere dei teologi prima di farlo interinare, e solo le pressioni del suo ministro, il Saint Thomas, lo inducono alla firma. Si tenga presente che il giurisdizionalismo è concezione giuridica di politica ecclesiastica sì, ma relativa a problemi di affari interni d'uno stato, mentre è chiaro che tutte le azioni legislative del duca, relative ai Valdesi, dall'editto del 4 novembre 1685 all'editto del 20 giugno 1730, sono piuttosto atti suggeriti da esigenze di politica estera. Il problema è sapere se, come osserva acutamente il Venturi, la secchezza legislativa dei testi derivi da una precisa volontà, più che da assenza di problemi e passioni. A mio parere fu volontà di mantenere il conflitto con Roma in determinate forme prudenti, giudicate le uniche adeguate ad ottenere i risultati voluti; fu mero mestiere di tecnica politica, il cui fine non era quello d'un'autonomia da Roma in tema di legislazione religiosa, ma semplice necessità di dar soddisfazione alle costanti pressioni inglesi ed olandesi, soddisfazione che non si poteva ulteriormente dilazionare. Il contrasto per l'editto del 1694 con Innocenzo XII° è, a questo proposito, significativo, perchè non fu conseguenza di urti dottrinali in tema di politica ecclesiastica, salvo, forse, nella mente del residente sabaudo in Roma, il De Gubernatis, il quale tuttavia agiva soltanto a titolo personale ed ai fini di procurarsi una soddisfazione personale: fu una montatura dei cardinali francesi e filofrancesi, ed in primis del Janson, il quale agiva per chiaro mandato politico di Luigi XIV°.

Altra osservazione: il Venturi, a pag. 84, distingue due fasi della politica ecclesiastica sabauda: una prima che, grosso modo, si può collocare negli anni 1700-1720, in cui la linea direttiva sembra consistere, da parte del Piemonte, nel porre un freno all'invadenza del Papato, e che si potrebbe riassumere in un « ora basta » detto alla Chiesa. La seconda fase comprenderebbe gli anni 1720-1730, in cui si cercò da parte sabauda « *un giusto equilibrio ed una perfetta armonia tra le due podestà, ecclesiastica e secolare* ». Se questa bipartizione concorda con le vicende di Radicati e del movimento d'idee in Piemonte datoci dal Venturi, non concorda altrettanto con la storia contemporanea della legislazione sabauda sui Valdesi. Implicitamente il Venturi vuol avanzare la tesi che il fermento giurisdizionalista in Piemonte compì una parabola che toccò il punto massimo negli anni della conversione del Radicati per poi andare gradatamente contraendosi e trovare il suo equilibrio negli anni del Concordato (1726-1729): è del 20 novembre 1729 il secco rifiuto di Vittorio Amedeo II° a Radicati d'accettare i suoi *Discours*. Senonchè, alla luce degli editti relativi ai Valdesi, gli anni in cui il re avrebbe dovuto aver maggior autonomia di fronte alla Santa Sede sono gli anni delle interminabili tergiversazioni per dilazionare il più possibile la definitiva sistemazione giuridica del Valdismo, sistemazione che pure era stata promessa, e ai tempi della Lega d'Augusta e ai tempi della guerra di Successione Spagnuola, alle potenze protestanti alleate, delle quali Vittorio Amedeo II° bramava sia l'aiuto militare sia i 30.000 scudi mensili di sovvenzione. L'editto tollerante del 1694, posteriore di ben quattro anni alla firma da parte del De La Tour all'Aja nel 1690 del trattato d'alleanza con Olanda ed Inghilterra, mostra la titubanza del duca a legiferare in materia di religione, così come egli tergiverserà ancora, appigliandosi ad interpretazioni tanto più letterali quanto più comode dei trattati, negli anni successivi al 1704 e 1705 — anni degli accordi fra Inghilterra e Piemonte e Olanda e Piemonte — relativi alla guerra di successione spagnuola, che pur comportavano precisi impegni circa i Valdesi. In questi anni, in cui si doveva da parte di Vittorio Ame-

deo II° dire « basta a Roma », assistiamo invece alla distruzione del Valdismo in Val Pragelato. Che il Viora (Storia delle leggi sui Valdesi di Vittorio Amedeo II°, pag. 258) sostenga non aver il re sabaudo violato l'accordo anglo-piemontese del 1704 con la sua condotta verso i Valdesi di Val Pragelato, in quanto l'Inghilterra ad Utrecht non aveva potuto mantenere la promessa sinallagmatica di far avere gratuitamente al Piemonte il Val Pragelato, conferma implicitamente che il re Vittorio Amedeo II° si prendeva ben cura di non contravvenire ai voleri della Chiesa Romana, agendo più benevolmente verso i Valdesi solo quando impellenti necessità politiche internazionali ve lo costringevano e non facendo della sua politica verso il valdismo in alcun modo merce di scambio per affari di politica interna. Il che prova non esservi stato mai, in questa fase 1700-1720, alcuna coscienza giurisdizionalista. Anche per la seconda fase (1720-1730), fase nella quale il Venturi avrebbe visto un recedere da parte del re dalle sue più avanzate posizioni giurisdizionaliste, a me pare ancora di dover porre alcuni interrogativi tendenti a mettere in dubbio che la storia della legislazione sui valdesi s'accordi con lo schema proposto dal Venturi. Premesso che l'editto del 20 giugno 1730 non è da intendersi così pessimisticamente come gli storici di parte valdese l'hanno generalmente presentato, in quanto non fu che la necessaria conseguenza della promulgazione delle Costituzioni Piemontesi del 1729 ed in sostanza non modificava di molto l'editto del 1694, ritengo sia oltremodo interessante notare la soluzione adottata da Vittorio Amedeo II° per far concordare le Costituzioni Piemontesi, che egli voleva emanare, con i precedenti editti relativi a particolari soggetti in particolari terre, editti che dovevano a norma delle Costituzioni, che erano di carattere generale ed astratto, essere abrogati. Vittorio Amedeo II non accettò alcuna delle proposte avanzate dai suoi ministri e tutte volte ad un compromesso, ma modificò direttamente il testo stesso delle Costituzioni (che dovevano essere un vero e proprio codice), inserendo commi ed abrogando disposizioni di vero e proprio diritto sostanziale. Tali modifiche acquistano carattere accentuatamente giurisdizionalista se si pon mente che, per esempio, venne abolita la clausola che per essere notari era necessario essere cattolici e che dal divieto di lavorare i dì di feste religiose cattoliche era escluso il lavoro agricolo. Può darsi che tutto ciò sia stato solo il risultato di una affannosa ricerca del modo di dar soddisfazione all'Inghilterra ed all'Olanda relativamente ai Valdesi, ma resta pure il fatto che mai come in quest'anno il monarca sabaudo s'era spinto tanto avanti in norme di valore costituzionale, il che, nel significato giuridico del tempo, voleva dire di validità perpetua rispetto alla validità temporanea e circostanziale degli editti.

Le modifiche dei paragrafi delle Costituzioni Piemontesi sono dell'estate 1729. Nell'autunno del 1729 noi sappiamo che Vittorio Amedeo II° respingeva seccamente i *Discours* di Radicati, proprio quei *Discours* nei quali il conte di Passerano lo invitava ardentemente a limitare il potere della Chiesa e ad instaurare una politica ecclesiastica autonoma ed indipendente. Come combinare le due cose? O Vittorio Amedeo II° implicitamente assimilò qualche cosa dell'insegnamento del Radicati o le sue modifiche costituzionali non sono state altro che mero mestiere di tecnica politica. Personalmente propenderei per la prima soluzione sulla base di queste considerazioni: agli effetti di un mero mestiere di tecnica politica era più spiccio emanare un editto relativo ai Valdesi, il che fu bensì fatto il 20 giugno 1730, ma successivamente alle modifiche apportate alle Costituzioni *le quali furono mantenute;* inoltre è proprio in questa seconda fase (1720-1730) che Vittorio Amedeo II° riceve il Passerano prima del suo esilio e lo intrattiene a colloquio sulla

materia che sarà oggetto dei *Discours*, di quei *Discours* che Vittorio Amedeo II° leggerà appunto durante il periodo in cui verrà modificando le Costituzioni. Possibile che nulla sia rimasto di questa lettura nell'animo del re? Ma, allora, si potrebbe obbiettare, e il Concordato (che pure è di questi anni) e la secca risposta a Radicati? Nulla ci permette di escludere che non si tratti in questi due casi di una applicazione in concreto ed in corpore vili proprio dell'insegnamento che il conte fuggiasco voleva dare al suo re: « *il faut que le prince suive les préceptes de notre grand florentin... et puisque l'église cacha ses usurpations sous le saint voile de la religion, le prince fera usage du même voile pour sanctifier ses actions* ».

ROBERTO JOUVENAL.

NOTIZIE E SEGNALAZIONI

Sul nome della Scuola Latina. La Scuola Latina alle Valli, la cui prima menzione, se non erriamo, risale agli anni immediatamente posteriori al Rimpatrio, ma che esisteva già da vari decenni, trae forse il suo nome dall'omonima Scuola Latina di Rotterdam, più tardi chiamata Collegio Erasmiano, istituita fin dal '500. Un'articolo degli *Annales de la Soc. d'Histoire du Protestantisme Belge*, 1954, p. 200, cita questa scuola e rimanda all'opera J. B. Kan, *Geschiedenis van het Herasmiansch Gymnasium*, Rotterdam, 1876. I rapporti così frequenti e cordiali dei Valdesi con le Chiese d'Olanda basterebbero a spiegare l'adozione del nome.

Eretici convertiti a Mondovì nel 1595. Uno studio di Luigi Berra, *Status Ecclesiae Monregalensis an.* 1597 (*Bollett. della Soc. per gli studi storici, archeologici ed artistici nella provincia di Cuneo*, nuova serie, n. 34, ott. 1954, pp. 103-108), contiene una relazione del Vescovo di Mondovì G. Ant. Castrucci, in cui si narra della straordinaria devozione per la Madonna di Vico, iniziatasi due anni prima e già circondata di miracoli. Tra questi, il vescovo cita anche la conversione di scellerati e l'abiura di eretici: « Haereticorum etiam nonnulli impietate et errore relicto veritatem Catholicae religionis agnoverunt ». Non sappiamo se l'allusione agli eretici si riferisca a quelli vicini o lontani, e non ci è dato di controllare altrimenti la veridicità dell'affermazione.

*I rapporti Chiesa-Stato alla fine dell'*800. Alla già ricca documentazione in proposito si aggiunge anche un recente lavoro di G. Fatini (*Per la storia del problema religioso in Italia. Dal carteggio Barzellotti-Fogazzaro*, in « Boll. Senese di Storia Patria », LX, 1953, pp. 35-66), il quale produce una notevole e interessante serie di lettere del Fogazzaro e di altri al pubblicista e senatore Barzellotti. Esse non danno veramente un apporto nuovo alla visione del problema, ma dimostrano la sua importanza tra la gente di lettere e i politici di fine secolo.

I documenti di G. Rossetti. Nel fondo della Biblioteca del Museo del Risorgimento esistono sette buste e vari volumi di autografi, lettere ed opere del noto Gabriele Rossetti, provenienti dal figlio William Michael. I documenti sono in massima parte di natura letteraria.

(In « Rassegna storica del Risorgimento », XLI, fasc. IV, ott.-dic. 1954, pp. 835-838, E. Morelli, *Le carte Rossetti*).

Notizie sui Valdesi ai primi dell'800.

G. VACCARINO: *La classe politica piemontese dopo Marengo nelle note segrete di Augusto Hus*, in « Boll. Storico Bibliografico Subalpino », LI, 1953, pp. 5-74.

Augusto Hus, spia francese nel periodo napoleonico, informa regolarmente Parigi della situazione piemontese, con particolare riguardo alle correnti politiche che il nuovo governo aveva provocato. Tra gli oppositori del presidente Cavalli, fautore dell'indipendenza piemontese, l'A. annovera il Marauda, pur ignorando che questi aveva contro di lui anche delle ragioni private e particolari di avversione. Il Conte Ferdinando Dal Pozzo, più tardi autore di una memoria in favore della libertà di culto dei Valdesi, ci viene descritto come uno dei pochi nobili di idee larghe e liberali. Il sotto prefetto Geymet è definito dallo Hus: « Vaudois... synonime de bon français et d'homme moral », e ci viene detto che il sottoprefetto di Saluzzo, Bressi, « ex-chanoine », era genero del precedente, ciò che rimane un po' inspiegabile (cfr. Jalla, *Pierre Geymet*, in Bull. S. H. V., 61, pp. 65 e segg.). Il Vescovo di Pinerolo Giuseppe Grimaldi viene detto che aveva ben meritato dei Valdesi, ma si apprende che secondo il S. Martin, senatore, esisteva in Piemonte una corrente antivaldese nelle scuole, a cui non era estraneo il provveditore Adami, nonostante che i Valdesi fossero la popolazione « meilleure et plus française du Piémont ».

Apprendiamo inoltre un particolare finora ignoto, ci pare, e cioè il progetto di un tempio protestante a Torino, a cui avrebbero dato il loro appoggio anche molti cattolici liberali: « L'établissement d'un temple protestant à Turin mérite attention. Cet utile et philosophique projet était favorisé par l'ex-préfet Laville et même du maire Laugier. On envoya déjà un mémoire au ministre de l'intérieur au bas duquel beaucoup de catholiques philosophes s'étaient inscrits comme protestants pour balancer un peu le fanatisme des prêtres en Piémont ».

* * *

DOMENICO BERTETTO: *San Giovanni Bosco* - Ed. Elle-di-ci - 1 vol. 443 pag.

Il sottotitolo: *maestro e guida del sacerdote* ne precisa il fine e ne fissa i limiti, che risultano piuttosto angusti, e tali da far sì che la figura del Santo ci appare stilizzata; la sua multiforme attività viene esposta in schemi prefissi, esemplare quasi didattico per l'attività dei sacerdoti. Inutile quindi cercare in quest'opera un'impostazione originale o un afflato vivificatore. E' una raccolta di fatti in gran parte tratti dalla fondamentale opera: *Memorie Biografiche* di Giovanni Bosco.

Della sua attività di scrittore si pone in particolare rilievo la sua *Storia d'Italia*, che viene esaltata con le parole di una recensione della Civiltà Cattolica che le augura il più gran successo, onde sostituisca « *tante storie d'Italia scritte con leggerezza, od anche con perverso fine...* », ponendo in rilievo la sua « *sanità perfetta di dottrine e di massime, vuoi morali, vuoi religiose, vuoi politiche...* ».

Fra le altre opere di carattere storico, viene pure ricordata l'opera: *Il cattolico istruito nella sua religione*, a sfondo polemico: opera che non si distingue dalle consimili pubblicazioni: la vita dei Riformatori vi viene presentata in cattiva luce. Lo stesso rilievo può farsi in riferimento alla Storia Sacra ed Ecclesiastica, dove l'autore procede per antitesi: « ...alle tristi e sanguinose figure di Lutero, Calvino, Arrigo VII contrappone la celeste visione dei figli della Chiesa Cattolica che vissero ad esse contemporanee ».

Nulla di nuovo in merito alle discussioni che il Santo avrebbe avuto con protestanti e con ministri protestanti; sarebbe interessante di conoscere « il famoso protestante » di cui parla don Bosco, a proposito di un colloquio polemico, cui il ministro si sarebbe sottratto; ma anche questo volume non porta altra luce, limitandosi a riferire il racconto del Santo. *Cl.*

M. BERNARDI: *Un po' di Piemonte* - Torino, S.E.I., 1954 - 16° - pp. 315.

Le pagine brillanti di questo volume di patrie memorie sono dedicate ai giovani soprattutto, per suscitare od alimentare in essi quell'amore alla propria terra che è un primo passo per arrivare poi all'amore della propria patria ed alla comprensione di quella degli altri.

A rendere più attraente il testo contribuiscono notevolmente le felici illustrazioni prese da antiche stampe ed incisioni, le quali accrescono all'opera il pregio storico, completandone spesso il testo. La parte storica (che ignora quasi il pinerolese) tratta in due ottimi capitoli del Piemonte e di Torino, poi dell'assedio famoso, dei castelli delle valli d'Aosta e di Susa, del Monferrato, ecc.; ma ci si trovano frammischiati con eccessiva — per noi — abbondanza pagine consacrate a miracoli ed a leggende medioevali e più recenti, ad esaltazioni di santi antichi e moderni, che sono un sicuro indizio delle categorie di lettori cui è destinato oggi il libro, o lo era quindici anni fa, quando esso apparve per la prima volta.

T. POGGIO: *La regal Torino* - Torino, S.E.I., 1953 - 16° - pp. 256.

Della stessa collana del precedente, è un libro che si legge facilmente, una rapida scorribanda attraverso tanti e tanti episodi della storia due volte millenaria di Torino. Ogni capitolo è accompagnato da note di carattere storico, atte a chiarire i personaggi ricordati nel testo. Son ricordate le chiese più importanti della città e le relative leggende, i palazzi, i musei, i castelli, i monumenti, ecc.: vengono quindi racconti e leggende, note geografiche e folcloristiche che danno al volume quel carattere di vivacità popolaresca che ne costituisce una delle più simpatiche note.

B. NICOLINI: *Una calvinista napoletana*: *Isabella Bresegna*, in « Bollettino dell'Archivio storico del Banco di Napoli », n. 6 (1953), pp. 121-141.

A. PASCAL: *La Riforma nei domini sabaudi delle Alpi Marittime occidentali*, in « Boll. Stor. Bibliogr. Subalp. », LI, 1953, pp. 75-121.

In questa quarta puntata del suo studio, il noto studioso esamina la situazione dei Riformati delle Alpi Marittime nel corso nel 1566, a seguito dell'Editto

repressivo del giugno 1565. Assistiamo così per un certo periodo di tempo all'atteggiamento tollerante del duca, disposto anche ad accogliere atti di sottomissione dei riformati, e a concedere loro di abitare nei suoi stati, purchè non ci fosse propaganda e proselitismo; e quindi a un successivo rincrudimento, tendente a estromettere i religionari dalle cariche pubbliche, a parare le minacce dei fuorusciti, ad appoggiare l'opera del clero nelle abiure e ad ottenere dal conte di Tenda di gravare la mano sui dissenzienti.

RAOUL BLANCHARD: *Les Alpes Occidentales, T. VI, Le versant piémontais.* Arthaud, Grenoble et Paris, 2 voll.: I, 1952, pp. 379, con incisioni e ill.; II, 1954, pp. 380-757, con inc. e ill.

L'opera comprende in tutto nove capitoli, dedicati al rilievo, al clima, alle sue conseguenze, al popolamento, all'agricoltura, all'industria, al traffico e turismo, alla vita nelle parti basse di quattordici valli alpine del Piemonte, tra la Vermenagna e la Val Chiusella, e comprendenti quindi anche le Valli del Pellice, Germanasca e Chisone.

Di questa importante opera sarà pubblicata prossimamente la recensione.

AVE MARIA DI SAN DOMINGO: *Margherita di Savoia Acaia sul trono di Cristo, Napoli* 1954, *Libreria Internazionale Treves di Leo Lupi*, pp. 325, lire 1.500.

E' difficile dire se questo libro voglia condurre le anime semplici ad inginocchiarsi davanti al trono sabaudo, facendo leva sulla devozione religiosa, o se voglia invece condurre le anime semplici ad inginocchiarsi davanti ai vari altari dell'olimpo cattolico, facendo leva sulla devozione monarchica. E' comunque un libro adatto per beghine e bigotti, onde cogliere contemporaneamente due obbiettivi con 1500 lire: invogliare la gente a darsi alla vita monacale ed a votare per la monarchia. Dati i forti interessi politici che stanno alle spalle di questo libro e data la ignoranza ed arretratezza di spirito critico e specialmente di spirito critico storico del popolo italiano, è facile prevedere che questo libro avrà successo, almeno per quel che riguarda il primo suo fine immediato: raccogliere fondi per il convento di clausura di Alba. Il libro vorrebbe raccontare i fatti della Casa Savoia dal Medioevo fino ad oggi, facendo perno sulla figura di Margherita di Savoia Acaia, sposa di Teodoro II di Monferrato in prime nozze e di Cristo in seconde nozze, fondatrice e priora del convento di Alba. In realtà procede per visioni che sono, per l'autrice, la principale fonte integrativa dei documenti storici. No comment!

R. J.

ILARINO DA MILANO, O.F.M. Cap.: *Le eresie medioevali*, « Grande Antologia Filosofica », vol. IV, Milano-Marzorati 1953, pp. 1599-1689: presenta, da un punto di vista cattolico, dottrine, fonti per il loro studio e traduzioni dei testi più significativi.

PASSERIN D'ENTREVES ETTORE: *La politica dei giansenisti in Italia nell'ultimo Settecento.* Quaderni di cultura e storia sociale, Vol. I, 1952, pp. 150-156; 230-236; 321-326.

PASSERIN D'ENTREVES ETTORE: *Studi e problemi politico-religiosi dell'Italia del* '700. Quaderni di cultura e storia sociale, Vol. II, 1953, pp. 22-28.

PASSERIN D'ENTREVES ETTORE: *Corrispondenze francesi relative al Sinodo di Pistoia del* 1786 - Rivista di Storia della Chiesa in Italia, Vol. VII, 1953, pp. 377-410. Pubblica e studia 13 lettere dell'abate lionese Gabriel Dupac de

Bellegarde al vescovo Scipione de' Ricci, illustrando la situazione della Toscana tra giuseppinismo e giansenismo.

BERRA LUIGI: *Ugonotti nella diocesi di Mondovì* - Rivista di Storia della Chiesa in Italia, Vol. VII, 1953, pp. 250-256: nega che vi siano stati.

FABIANI GIUSEPPE: *Alberigo Gentile e l'eresia in Ascoli*, in Rivista di storia della Chiesa in Italia, settembre-dicembre 1954, pp. 397-412.

ROSSELLI NINO: *Inghilterra e Sardegna nelle relazioni diplomatiche dal* 1817 *al* 1847, Einaudi. Tratta dei Valdesi nelle seguenti pagine: 51, 56-60, 66-68, 145-146, 179, 410-423, 435, 487-488, 734-735, 772-773, 786-789, 809-811. L'argomento è sempre il medesimo: interventi diplomatici dell'Inghilterra presso la corte sabauda a favore dei Valdesi che ricorrevano al sovrano inglese per lesioni dei loro diritti di proprietà acquistati oltre il « confine » stabilito dagli editti sabaudi. L'unico punto di una qualche importanza si trova trattato nelle pp. 416-423 e riguarda la questione del sussidio reale inglese (280 sterline annue) e dell'assegno ai Valdesi.

MANSELLI RAOUL: *Il monaco Enrico e la sua eresia*, in « Bull. dell'Ist. Stor. Ital. per il Medio Evo ed Archivio Muratoriano », vol. 65, 1953, pp. 1-63. Eretico della prima metà del sec. XII, di Le Mas in Provenza, le cui dottrine furono oggetto di discussione al concilio di Pisa del 1134.

FRUGONI ARSENIO: *Due schede: Pannonus e Patarinus*, id. id., pp. 129-135. Disquisizione sull'etimologia del nome Patarinus.

SALVATORELLI LUIGI: *Le idee religiose di Fra Paolo Sarpi*, in « Memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei », Classe di scienze morali, filosofiche e storiche, s. VIII, vol. V, 1953, pp. 311-360.

RUNCIMANN STEVEN: *The Medieval manichee* (A study of the Christian Dualist Heresy). Cambridge, 1947, University Press, pp. X-212. Sono oggetto di studio particolarmente i pauliciani, i bogomili, i patarini e i catari.

ROCHE' D.: *L'Eglise Romaine et les Cathares* (*suite*), in « Cahiers d'Etudes Cathares », 1953, n. 15, pp. 179-92. Viene esposto il dialogo tra l'Amico e il padre N., che narra la storia delle prime persecuzioni contro i Catari.

PARISI A. F.: *Il libro nel Pinerolese avanti il secolo XVI*, in « Città di Pinerolo, Gli Istituti nel 1954 », Pinerolo, 1955, 8°, pp. 27-52. Interessante esposizione della diffusione del libro e dei manoscritti nella nostra regione, che la paziente ricerca dell'A. fa risalire alla metà circa del secolo XIII.

ARCHIVIO - BIBLIOTECA - MUSEO

Due *biglietti di credito*, di lire 50, verso le regie finanze per gli Stati di S. M. di qua da Monti. Emessi a Torino, il 1° ottobre 1794 l'uno, il 1° aprile 1796 l'altro.

Copia (due pagine) della *Transaction générale* entre le Seigneur Imbert Dauphin de Viennois... etc. et les Consuls, Sindics et Procureurs des Universités et Communautés de la Principauté du Briançonnois en Dauphiné... (daté le 29 may 1343)?

Due altri *documenti notarili*, mancanti purtroppo delle prime e delle ultime pagine (probabilmente del 700). (Dono della Sig.na Luigia Frache, Giordanotti).

Croce di Cavaliere dell'Ordine dei SS. Maurizio e Lazzaro, concessa da Umberto I, in seguito alla sua visita a Torre Pellice nel 1889, al pastore valdese Guglielmo Meille, che aveva tenuto il discorso ufficiale per la inaugurazione della « Casa Valdese ».

Due decreti di nomina, da parte del Re Umberto I, del Sig. Guglielmo Meille a Cavaliere dell'Ordine della Corona d'Italia (in data 17 nov. 1889) e a Cavaliere dell'Ordine dei Santi Maurizio e Lazzaro (in data 18 ott. 1893), con le rispettive lettere annunziantegli la concessione delle due decorazioni.

Lettera al pastore Guglielmo Meille per ringraziarlo dell'omaggio da lui fatto del suo discorso al Re, che conferma « a Lei ed alla popolazione Valdese la sua sovrana e costante benevolenza », in data 16 sett. 1889.
(Dono del Sig. Arturo Meille, figlio del past. Guglielmo)

« Lasciapassare » concesso dal Marchese Vittorio Emanuele Taparelli d'Azeglio, Inviato Straordinario e Ministro Plenipotenziario di S. M. il Re d'Italia presso S. M. Britannica, ai Signori Luigi Kossuth che si reca in Italia passando per la Francia, accompagnato da sua moglie e dai suoi figli Francesco e Luigi (in data 6 maggio 1861). (dono del Sig. G. Ribet)

« Lasciapassare » rilasciato dal Min. per gli Affari Esteri d'Italia al Sig. Luigi Kossuth colla moglie, il quale recasi in Inghilterra ed in Francia (in data 25 maggio 1862). (dono del Sig. G. Ribet)

Sciarpa azzurra del capitano della Guardia nazionale Giovanni Daniele Gay, n. nel 1822, m. nel 1906. (dono eredi famiglia Gay)

Ritratto del pastore valdese Giorgio Appia.
(dono della famiglia Jalla-Monastier)

A. MOLNAR: Czechoslovak protestantism today - Prague, Central Churc publishing house, 1954, in 4°, pp. 42. (dono del Sig. A. Molnar)

I. DONFRANCESCO: Le acque termali ed i fanghi di Guardia Piemontese - Castellanata, Stab. Tip. Brizio, 1953, in 16°, pp. 46 (con accenni storici sui calabro-valdesi).

La città di Pinerolo al geografo Cosimo Bertacchi, con la Commemorazione tenuta dal prof. Comm. Dino Gribaudi, ordinario della Università di Torino. Pinerolo, Bibl. Civica, 1954, in 8°, pp. 47.

Verso la seconda assemblea del Consiglio ecumenico delle chiese. Evanston 1954, Documenti preparatori e commenti. Roma, Riv. Protestantesimo, 1954, in 8°, pp. 127. (dono degli Editori)

Orfanotrofio Valdese, Torre Pellice, Tip. Subalpina, 1954, in 16°, pp. 12.

Esquisse d'une histoire des Etats Unis d'Amérique s. l., 1953, in 8°, pp. 165. (dono del Sig. Jean Daniel Rivoire)

Dr. R. BONNET: Nachrichten über die Waldenser familie Bonnet - Band I (1926-1937), Frankfurt a. M., Eckenheim, 1937, 8°, pp. 137.

Dr. R. BONNET: Nassovica. Bausteine zur Nassawischen familien und Ortgeschichte. Frankfurt a. M., Eckenheim, 1938, 8°, pp. 111. (dono dell'A.)

B. KOERNER: Deutsches Geschlechterbuch. Goertlizz, Starke, 1928, 24°, pp. L-639. (dono del Dr. Bonnet)

P. CHAIX: Recherches sur l'imprimerie à Genève de 1550 à 1564. Etude bibliographique, économique et littéraire. Thèse. Genève, Journal de Genève, 1954, 4°, pp. 261. (dono dell'A.)

H.von KALTENBORN-STACKAU. Das Volk der helden und der Martyrer. Kruzer Ubriss der Geschichte der Waldenser. Kassel, Thiele & Schwartz, 1933, 16°, pp. 32.

« Il Piccolo Messaggero » della Chiesa Valdese di Torino. Collezione, purtroppo non completa, dal 1946 al 1950. (dono del Dr. T. Balma)

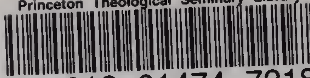
M. NEYRONE: L'assedio di Pinerolo nel 1693. Pinerolo, Tip. Sociale, 1909, 4°, pp. 34 e 2 carte. (acquisto)

ALETE DAL CANTO: Aonio Paleario. Roma, Podrecca e Galantara, s. d., 16°, pp. 127. (acquisto)

ALETE DEL CANTO: Pietro Carnescechi. Roma, Podrecca e Galantara, s. d., 16°, pp. 126. (acquisto)

Krestanska Revue, 1 & 2. Rìdì J. L. Hromadka-Rocnìk XXII (1955) - PNS 188. (dono della Fac. Teol. Prot. di Praga)

INDICE


Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01474 7218


INFORMATION
CONSERVATION, INC.

